*

J. v. Hofe. Herbst 96.

Neutestamentliche Theologie

oder

Geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristenthums nach den neutestamentlichen Quellen.

Von

D. Willibald Beyschlag,
ord. Prof. der Theologie zu Halle.

In zwei Bänden.

Zweiter Band.

Zweite Auflage.

Halle a. S.
Verlag von Eugen Strien.
1896.

Inhaltsverzeichniß des zweiten Bandes.

Seite

Viertes Buch. Der paulinische Lehrbegriff.

Seite

Viertes Kapitel. Gott und Welt.

Fünftes Kapitel. Die Heilsstiftung.

Sechstes Kapitel. Die Heilsordnung.

Fünftes Buch. Fortgebildete urapostolische Lehrweisen.

I. Der Brief an die Hebräer.

Viertes Buch.

Der paulinische Lehrbegriff.

Erstes Kapitel.

Einleitendes.

Die urapostolische Auffassung konnte doch auf die Dauer dem Urchristenthum nicht genügen. Diese Verkündigung des Christenthums als der krönenden Vollendung des alten Bundes, als der Quelle eines neuen Lebens aus Gott, kraft deren das Gesetz verinnerlicht und die Erfüllung der messianischen Verheißungen verbürgt werde, genügte wohl für das jüdische Volk, dem sie den Uebergang zum Christenglauben ebnete; und selbst hier konnte sie auf die Dauer der Gefahr nicht wehren, daß dieser Uebergang auch ohne wahrhafte innere Erneuerung, mittelst eines todten Glaubens bewerkstelligt ward, und dann beim Ausbleiben der nahe-erwarteten sichtbaren Parusie ein Zurücksinken ins Judenthum eintrat. Aber die Zukunft des Gottesreiches beruhte überhaupt nicht auf dem jüdischen Volke. Im herben Bruch mit dem jüdischen Volksgeiste war es zur Welt geboren, und damit war von vornherein, was freilich die Urapostel zunächst nicht ahnten, die Beschränkung des Judenchristenthums auf eine kleine Minderheit und die baldige Uebersiedelung des Evangeliums in die Heidenwelt mit geschichtlicher Nothwendigkeit gegeben. Um aber in dieser Wurzel zu fassen, auch bei Solchen, die nicht wie der Hauptmann Cornelius durch die Schule des Judenthums hindurchgegangen waren, mußte es die der Urgemeinde noch eignenden jüdischen Schranken durchbrechen und neue Denk- und Lebensformen entwickeln. Es konnte der Heidenwelt gegenüber nicht anknüpfen an Gesetz und Propheten, 1. Die Urapostel und der Apostel der Heiden.

sondern nur an die allgemein-menschlichen Bedürfnisse und religiös-sittlichen Erfahrungen, und um herauszustellen, wie es denselben entspreche und genüge, bedurfte es einer ganz anderen, weiter-greifenden Darlegung seiner Neuheit und Eigenart; einer lehrhaften Entfaltung jenes seines innersten Gehaltes, der es bei allem Zusammenhang mit der Religion des alten Bundes von derselben doch auch wieder durchgreifend unterschied und zur menschheitlichen Heilsreligion machte. Dieser Aufgabe waren die älteren Apostel und ihre palästinischen Genossen nicht gewachsen. Einfache Leute aus dem Volke, die keine formale Schulbildung zu solcher Denkerarbeit vorgebildet; dazu aus den innerlich-gerichteten, still-frommen Kreisen ihres Volkes hervorgegangen, denen in der That der Christusglaube die Krönung einer schon alttestamentlich-evangelischen Denkart war, fanden sie ihren Beruf wesentlich darin, ihr eignes Volk den Weg zu führen, auf dem Jesus sie selbst vom alten zum neuen Bunde hinübergeführt hatte (Gal. 2, 8. 9). Aber auch ein christlicher Hellenist oder Hellene hätte die geistige Ueberpflanzung des Evangeliums aus der jüdischen in die griechische Welt nicht auf rechte Weise zu vollbringen vermocht. Er würde einerseits die volle Schärfe des Unterschiedes von Judenthum und Christenthum von seiner spiritualisirenden Betrachtung des ersteren aus nicht erfaßt haben, und dann hätte er zur lehrhaften Verarbeitung des letzteren die Mittel einer fremdartigen Bildung mitgebracht, durch welche der ursprüngliche Reingehalt unvermeidlich bereits jene — hernach auf griechischem Boden in der That eingetretene — Legirung erhalten hätte. Es gehört zu den deutlichsten und denkwürdigsten Spuren göttlicher Vorsehung in der Weltgeschichte, daß und wie hier das zur Verwirklichung ihrer Absichten allein geeignete Werkzeug beschafft worden ist. Aus dem härtesten Holze des Judenthums, aus dem pharisäisch-schriftgelehrten Element muß der Heidenapostel geschnitzt werden, muß mit allen Fasern seines Geisteslebens in dem mütterlichen Boden der Offenbarungsgeschichte wurzeln, und dennoch einen Trieb in sich tragen, der in keinem Pharisaismus und Schriftgelehrtenthum Genüge finden kann. Er muß — hierin ganz das Gegentheil eines Jacobus oder Petrus — das Judenthum in seiner dem Evangelium entgegengesetztesten, christusfeindlichsten Richtung in sich ausprägen bis zum äußersten Pol, um dann im jähen Bruch mit ihm sich Christo zu ergeben und so den innerlichen Stachel denkender Auseinandersetzung des Neuen mit dem Alten ins Leben

mithinaus zu nehmen. Wir brauchen nicht erst zu sagen, daß wir von Paulus reden. Er hat einmal in demüthigem Stolze auf „die Gnade Gottes, die mit ihm war“, hingeworfen „Ich habe mehr gearbeitet denn sie alle“: er hätte dies „Mehr“, welches die Größe seines Missionsgebietes in der Heidenwelt mit den mäßigen Erfolgen der älteren Apostel unter den Juden vergleicht, nicht minder auf seine Gedankenarbeit anwenden können. Er erst hat die christliche Heilsthatsache, die sie alle erlebt hatten und bezeugten, in vollem Sinne durchdacht, sie in allen ihren Voraussetzungen und Folgerungen aufgesucht und den thatsächlichen Befund nahezu vollständig in Idee und Lehre umgesetzt; er erst ist der Schöpfer der christlichen Lehrentwicklung geworden. Und so stehen wir in seinem Lehrbegriff — natürlich immer abgesehen von der unvergleichlichen Offenbarungsherrlichkeit Jesu — dem größesten Denkmal des urchristlichen Lehrgeistes gegenüber.

Die Urkunden dieser großartigen Geisteswelt liegen in entsprechender Reichlichkeit vor, — vor allem in den eigenen Briefen des Apostels. Allerdings, nicht alles, was unter dem Namen des Paulus überliefert ist, kann für ächt-paulinisch gelten. Vom Hebräerbrief nicht zu reden, den doch nur ein Theil des Alterthums unter Zweifeln dem Paulus zugeschrieben hat: jedenfalls sind mit aller Sicherheit, welche in solchen Dingen möglich ist, die Pastoralbriefe aus den Urkunden der paulinischen Lehre auszuscheiden. Nicht als ob sie sich nicht an irgend einer dunkelen Stelle der späteren Lebensgeschichte des Apostels zur Noth unterbringen ließen, sondern weil die von ihnen behaupteten Entstehungsverhältnisse in sich selbst haltlos sind; weil sie die Zustände und Beweggründe eines späteren Zeitalters verrathen, aus dem sie sich nur künstlich und halb in die Lebzeit des Apostels zurückzuversetzen vermögen, und weil sie — wenige Notizen ausgenommen, die vielleicht als Anhalt benutzten kleinen ächten Privatbriefen entstammen — von der persönlichen Denk- und Schreibart des Apostels durch einen himmelweiten Abstand geschieden sind. Diese letztere Thatsache tritt namentlich bei dem größten der drei Schreiben, dem ersten Timotheusbriefe, so handgreiflich hervor, daß man getrost sagen darf: wer denselben noch heute dem Verfasser des Römer- und Galaterbriefes zuzuschreiben vermag, dem ist der Sinn für die schriftstellerische Eigenart und Größe des Apostels niemals aufgegangen. — Umgekehrt verhält sich's mit den

2. Urkunden.

vier großen Lehr- und Streitbriefen an die Galater, Korinther und Römer. Sie hat auch die zweifelmüthigste Kritik, soweit sie überhaupt noch historischen Sinn bewahrte, als die sicheren Grundlagen für das Verständniß unseres Apostels sowohl, als des ganzen apostolischen Zeitalters anerkannt. Sind auch sie neuerlichst als Erzeugnisse späterer Andichtung verdächtigt worden, so hat dieser Versuch nur zeigen können, welche Bodenlosigkeit einer kritischen Neuerungs- und Ueberbietungssucht eignet, die den Gipfel der Wissenschaftlichkeit in historischem Skepticismus erblickt. Wer sich die Gesetze aller historischen Kritik gegenwärtig hält; wer den unmittelbaren Abdruck lebendiger Entwicklungen zu unterscheiden versteht von der Nebelhaftigkeit erdichteter Verhältnisse und pseudepigraphischen Rollespielens; vor allem wer für das Gepräge einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit und für den Herzschlag ihres innersten Lebens einen Sinn hat, der kann in der ganzen Literaturgeschichte des Alterthums hier am allerwenigsten in die Versuchung kommen, an eine Unterschiebung zu denken. — Was die übrigen, kleineren Briefe angeht, von denen die an die Thessalonicher sich zeitlich vor —, die übrigen hinter jene vier Hauptbriefe verlegen, so sind die Stimmen der neueren Kritik über sie getheilt. Den ersten Thessalonicher-, den Philipper- und den Philemonsbrief hat auch die sogenannte kritische Schule gegen die Anfechtungen ihres Tübinger Meisters vorwiegend wieder in Schutz genommen. Der zweite an die Thessalonicher wird von ihr verworfen wegen angeblicher Abhängigkeiten von der Apokalypse, die doch (z. B. in der Stellung zum römischen Staate) gründlich von dieser abweichen und sich vollständig aus einem längst vorhandenen Gemeinbestand urchristlicher Eschatologie erklären. Der Kolosserbrief wird angefochten wegen einer formalen Fortbildung der paulinischen Christologie, zu der doch die Briefveranlassung den natürlichen Beweggrund darbot, und wegen eines Unterschiedes der Stylisirung, wie er bei jedem geisteslebendigen Schriftsteller je nach Umständen vorkommt; während andererseits ein weit überwiegendes ächt paulinische Gepräge zu der künstlichen Annahme einer von fremder Hand überarbeiteten ächten Grundlage genöthigt hat. — Ernstliche Zweifel kann nur der Epheserbrief erregen, insofern er großentheils als ein wortreicherer Doppelgänger des Kolosserbriefes erscheint, dem doch die greifbaren Anlässe des letzteren und alle persönlichen Beziehungen zur ephesinischen Gemeinde fehlen. Aber auch hier läßt sich ein einleuchtendes Motiv späterer Andichtung, die

überdies den Widerspruch der ephesinischen Ueberlieferung herausgefordert haben würde, nicht entdecken und andererseits ein starkes paulinische Gepräge nicht verkennen. Was hat es Unwahrscheinliches, daß Paulus gleichzeitig mit dem Kolosserbrief, der seine besondere Abzweckung hatte, ein Rundschreiben erbaulicher Art an seinen ganzen kleinasiatischen Gemeindekreis gerichtet, in welchem er die Ideen des Kolosserbriefs, so weit sie allgemeinerer Anwendung fähig waren, auch in der Form verallgemeinerte, insonderheit die Einigung von Juden und Heiden zu einer neuen Menschheit in Christo feierte und befestigte, und daß dies Rundschreiben an die ephesinische Gemeinde nur als die erste in einer ganzen Reihe erging? — Unter solchen Umständen liegt kein Grund vor, den Lehrgehalt der Thessalonicherbriefe oder der Gefangenschaftsbriefe von dem jener vier großen Hauptschreiben zu trennen; vielmehr dient die Zusammenfassung dazu, die kritischen Anfechtungen der kleineren Briefe in ihrer Schwäche vor Augen zu stellen. Die Meinung, als habe Paulus zur Zeit der Thessalonicherbriefe die Grundgedanken des Galater- und Römerbriefes noch nicht in sich getragen, ist ohnedies falsch. Die noch vor die Thessalonicherbriefe fallende Streitrede wider den Petrus Gal. 2, 14—21 beweist das Gegentheil. Und wenn die Gefangenschaftsbriefe in einzelnen Punkten eine Fortbildung paulinischer Lehrgedanken aufweisen, wie sie bei jedem geisteslebendigen Manne auf neue Anregungen hin hervortritt, so ist dergleichen zwar in der biblisch-theologischen Darstellung bemerklich zu machen, würde aber eine getrennte Behandlung um so weniger rechtfertigen, als ähnliche Verschiedenheiten sich auch zwischen Römer- und Galaterbrief, ja zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief nachweisen lassen.[1]) Glücklicherweise sind die in ihrer Aechtheit unanfechtbarsten Briefe auch diejenigen, welche die paulinische Gedankenwelt am ausdrucksvollsten und vielseitigsten abspiegeln, so daß ihr Lehrgehalt überall zu Grunde gelegt werden kann. — Zu den Briefen kommen als Quellen zweiten Ranges die in der Apostelgeschichte mitgetheilten Reden des Paulus hinzu. Natürlich sind sie nicht als wörtliche Nachschriften, sondern nur als aus der Erinnerung aufgezeichnete Skizzen anzusehen; aber nach Erfindungen des Verfassers der Apostelgeschichte sehen sie nicht aus, am wenigsten die durch und durch originelle, geistvolle Predigt zu

---

[1]) Man beachte z. B. die stark abweichende Behandlung, welche der Auferstehungsgedanke in 1. Kor. 15 und in 2. Kor. 5, 1 f. erfährt.

Athen. Ihren Abstand von der Tonart der Briefe erklärt die Erwägung, daß sie nicht an Christen, sondern an erst zu Bekehrende, Juden zunächst und dann Griechen, gerichtet sind; ebendies gibt ihnen als Veranschaulichungen des paulinischen Missionsvortrags ihren besonderen Werth. —

3. Lebensskizze. Nun ist die Ideenwelt dieser Briefe und Reden nicht aufzuschließen ohne Verständniß der Person, von der sie herrühren, und des Lebensganges, dem sie entspringen. Und so gilt es, von diesen wenigstens eine flüchtige Skizze uns vorzuhalten. Hauptquelle ist hier die Apostelgeschichte, die sich um Petrus und Paulus als um die beiden Sterne der ältesten Kirchengeschichte dreht; sie läßt den „Apostel der Beschneidung" ebenda gegen den Heidenapostel zurücktreten, wo er an dem Punkte angelangt ist, an welchem dieser fortzufahren hat, an der Heidenbekehrung. Mag nun der Gedanke dieser Nebeneinanderstellung die Stoffwahl und Auffassung in etwas beeinflußt haben, — mag man zugeben, daß der ohnedies von ungleichen Quellen abhängige Geschichtschreiber der Aufgabe nicht gewachsen war, ein in aller Schärfe ausgeprägtes Paulusbild zu zeichnen: an seinem ehrlichen Geschichtssinn und der wesentlichen Treue seiner Erzählung ist nicht zu zweifeln; am wenigsten da, wo er — von 16, 10 an immer reichlicher — als Augenzeuge redet oder einen Augenzeugen reden läßt. Eben in diesen bestgesicherten Theil seines Buches fallen wiederholte lebensgeschichtliche Skizzen des Apostels, sowie seine mit sprechendster Lebendigkeit gezeichnete Seefahrt nach Rom. Aber auch seine eignen Briefe enthalten die mannigfaltigsten und ausdrucksvollsten Beiträge zu seinem Lebensbild, so daß es aus ihnen auf fast allen wichtigeren Punkten möglich ist, die Apostelgeschichte zu ergänzen oder zu erproben. — Schon die allerersten Lebensumstände des Apostels sind von entscheidender Bedeutung und wahrhaft vorsehungsvoll. Nicht dem Heimathlande des jüdischen Volkes, sondern dem griechisch-römischen Tarsus entstammt er, der das Evangelium von den Juden zu den Griechen und Römern hinaustragen soll. Aechtjüdisch zwar seine Abkunft und Erziehung: „ein Israelit aus dem Stamme Benjamin, Hebräer von Hebräern stammend, eines Pharisäers Sohn" (Röm. 11, 1; 2. Kor. 11, 22; Phil. 3, 5; Ap.-G. 23, 6): aber der Musensitz, an dem er geboren ist, gibt ihm als Mitgift der Kindheit gleichwohl jene bei aller Unregelmäßigkeit des Styls bewundernswerthe Herrschaft über die griechische Welt- und Lehrsprache, in deren Periodenbau, Synonymenreichthum und Partikeln-

feinheit er seine nachmaligen Gedankengänge allein entsprechend ausdrücken konnte. Und das vom Vater ererbte römische Bürgerrecht macht ihn zugleich zum Weltbürger und legt ihm den Freibrief für seine künftige Mission von Jerusalem bis nach Rom in die Wiege. — Dem entspricht nach allen Seiten die wundervolle Anlage seines Geistes. Der eigenthümliche Grundzug des jüdischen Volksthums, der alles andere überwiegende Zug zu Gott und göttlichen Dingen ist in ihm noch einmal in seiner ganzen Kraft und Tiefe zusammengefaßt, ähnlich wie der Gotteszug des deutschen Volksgemüthes in Martin Luther, und dazu noch einmal eingefaßt in jene eigenthümliche Mitgift jüdischer Natur, in die psychische Anlage zum Seher, zum Propheten. Aber mit dem jüdischen Genius, der so in ihm in den Dienst des Evangeliums tritt, wetteifert eine wahrhaft hellenische Lust der Dialektik, eine hellenische Kraft, Kühnheit und Feinheit des untersuchenden, zergliedernden, in die Tiefe spähenden Gedankens, und wiederum eine römische Thatkraft zu praktischer, erobernder Umspannung der Welt. — Des pharisäischen Vaters Bestimmung verpflanzt den Knaben frühe in den Mittelpunkt des Judenthums, nach Jerusalem, um ihn zum Pharisäer und Schriftgelehrten zu bilden. Er sitzt zu den Füßen des damals berühmtesten Meisters in Israel, des Gamaliel;[1]) aber in ihm ist ein anderer Geist als in diesem milden und maßvollen Weisen, ein Feuergeist, der alles, was er ergreift, auf die äußerste Spitze treibt. Alle seine Altersgenossen im Eifer für die jüdischen Satzungen überflügelnd (Gal. 1, 14), überspannt er das Pharisäerthum bis zum gewaltthätigen Zelotismus nach außen, aber zugleich überspannt er es innerlich bis zur Selbstwiderlegung, — er stellt die Gesetzesforderungen an sich selbst mit einer so unerbittlichen Strenge, daß er dabei kein werkgerechter Pharisäer bleiben kann. In diesem inneren Ringen begriffen stößt er zusammen mit der Gottesmacht, die allein ihm helfen und ihn befriedigen konnte, mit dem Christenthum: aber er trifft auf dasselbe in der für ihn abstoßendsten Gestalt, in der über die schonende, gesetzestreue Art und Weise

---

[1]) Die Anzweifelung auch dieser Ap.-G. 22, 3 bezeugten Thatsache ist eine rechte Probe des gegenwärtigen modischen Kriticismus, die ich mir nicht versagen kann hier anzumerken. Des Paulus nachmaliger Verfolgungseifer stimmt nicht mit der Toleranz des Gamaliel, also muß man der Angabe der Apostelgeschichte mißtrauen. D. h.: Der von Alexander d. Gr. entwickelte Charakter stimmt nicht mit der Philosophie des Aristoteles, also wird es ein Mährchen sein, daß Aristoteles sein Lehrer gewesen sei. U. s. w.

der Urapostel hinausdrängenden Auffassung des Stephanus, nach welcher der gekreuzigte und auferstandene Jesus den Tempel zerstören und die mosaischen Sitten beseitigen wird. Es entspricht der ganzen Eigenart und Thatkraft seines Wesens, daß er sich nicht begnügt, diese vermeintlichen Frevler an den väterlichen Heiligthümern mitzuhassen, sondern an die Spitze der Verfolgung tritt und diese Verfolgung bis über die Grenzen des jüdischen Landes hinaustreibt, um die Feinde Gottes auch in ihrem letzten Schlupfwinkel zu vernichten. Aber in diesen leidenschaftlichen Verfolgerlauf mit hinaus nimmt er den heimlichen Stachel in seiner Seele, daß all sein Eifern um das Gesetz ihm den inneren Frieden nicht bringt; daß hinter all seiner äußerlich untadligen Gesetzeserfüllung sich verbirgt der innere Krieg zwischen Gebot und Neigung, zwischen Gottes Gesetz und der natürlichen Lust und Begierde des Herzens, ein siegloser, an Niederlagen reicher innere Krieg, der ihn je und je aufschreien läßt „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleib?" (Röm. 7, 22—24). Da faßt ihn plötzlich vom Himmel herab die Wunderhand Gottes, hält ihm Den, den er verfolgt, als den Auferstandenen, den in Herrlichkeit lebenden Messias entgegen, und zertrümmert ihm so mit Einem Schlage sein ganzes pharisäische Glaubens- und Lebensgebäude. Drei Tage ringt er in Fasten und Gebet mit dem Heiland, der ihn also niedergeworfen: da endlich kann er die Hand küssen, die ihn zerschlagen hat; da hat er in dem Erhöhten den Herablassenden erkannt, der auch ihn geliebt und sich selbst für ihn gegeben (Gal. 2, 20). Und so richtet er mit hellen Augen sich auf, ein neuer Mensch, der in der Liebe Gottes in Christo gefunden hat was kein Gesetz und keine Selbstqual ihm hatte geben können: die Vergebung seiner Sünden und die Kraft eines neuen Lebens in Gott. Begreiflich, daß nach dem in Damaskus abgelegten ersten Zeugniß, dem Widerruf seiner Christenverfolgung, es ihn zunächst in die Einsamkeit zieht, das ungeheure Erlebniß in der Stille zu verarbeiten, mit den Trümmern seiner bisherigen Weltanschauung aufzuräumen und in einer Neudurchdenkung der h. Schrift die Grundlagen eines neuen Erkenntnißgebäudes zu legen. Die Grundzüge seines nachmaligen Lehrsystems, wie er sie vor Abfassung irgend eines seiner Briefe dem Petrus in Antiochia entgegenhält (Gal. 2, 14—21), entstammen ohne Zweifel schon seiner arabischen Zurückgezogenheit (Gal. 1, 17). Nun erst beginnt er berufsmäßig zu predigen; nun erst lernt er den Petrus und Jacobus kennen. Aber so

unfraglich es ihm ist, daß er ähnlich wie diese der Bezeugung Christi sein Leben zu weihen hat (1. Kor. 9, 16), — der Apostel, und insonderheit der Heidenapostel ist in ihm noch nicht fertig. In dem unsäglich demüthigenden Gefühl, die Gemeinde Gottes verfolgt zu haben, will er der Geringste der Boten Christi sein, und in jener überschwänglichen Liebe zu seinem Volke, die er noch auf der Höhe seines nachmaligen Heidenapostolats bekennt (Röm. 9, 3; 11, 14), möchte er sich vor allem der Errettung Israels widmen. Erst die bittere Erfahrung, daß sie von ihm, dem vermeintlichen Ueberläufer und Verräther, das Evangelium am wenigsten annehmen werden, läßt die Erkenntniß, welche Sendung Gott ihm zugedacht, als er seinen Sohn in ihm offenbarte (Gal. 1, 16), in jenem Gebet und Gesicht zu Jerusalem Ap.=G. 22, 17—21 zum Durchbruch kommen. Und auch jetzt geht noch über ein Jahrzehnt der Arbeit im Stillen und Kleinen, der Versuchs= und Gehülfenarbeit hin, ehe der Meister der Heidenmission gereift ist. Aus der Enge von Tarsus holt ihn Barnabas in das große Antiochia: hier unter dem Schatten des älteren Mitarbeiters wächst er und überwächst diesen allgemach; noch als dessen Gehülfe unternimmt er die erste größere Missionsfahrt bis Lystra und Iconium. Erst in der nothgedrungenen Auseinandersetzung mit den Uraposteln über die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen und in dem bedeutsamen Nachspiel zu Antiochia, wo er allein als der unerschütterliche Hort jener Freiheit sich bewährt (Gal. 2, 1—10; 11—21), wird er nicht nur seines besonderen Berufes für die Heidenwelt, sondern zugleich seiner apostolischen Selbständigkeit und Ebenbürtigkeit als unerläßlicher Vorbedingung dieses Berufes sich vollbewußt. Und nun tritt er, seine Pfade von denen des Barnabas trennend und sich selbst eine Gehülfenschaft bildend, jenen großen umgekehrten Alexanderszug an, über den Hellespont, und trägt das Evangelium hinüber nach Europa, in die Mittelpunkte altgriechischer Bildung; — er stiftet seine Gemeinden zu Philippi, Thessalonich, Korinth. — Nur daß es eine noch größere und schwerere Aufgabe wird, das alles zu bewahren, als es zu begründen. Ueberallhin verfolgt ihn nicht nur der grimmige Haß seines Volkes, das in ihm den Profanirer der Erbhoffnungen Israels erblickt, sondern auch die Feindseligkeit und Wühlerei jener engherzigen Judenchristen, die es nicht gelten lassen, daß die Heiden theilnehmen sollen an den Verheißungen Israels, ohne sich dem Gesetz Israels zu unterwerfen. Der Kampf mit diesem Judaismus wird je länger je mehr der

tragische Zug seines Lebens. Er wird aber auch der kräftigste Sporn seiner Gedankenarbeit und Schriftstellerei. Bei der Weite seines Gemeindekreises ohnedies genöthigt, Feder und Tinte zu Hülfe zu nehmen, entfaltet er in der Aufgabe, seine gefährdeten Schöpfungen in Galatien und Korinth zu behaupten und sich in der ohne sein Zuthun entstandenen Gemeinde zu Rom den Stützpunkt für die Missionirung des Abendlandes zu sichern, erst die ganze Fülle seiner geistigen Hülfsmittel. Und dieselbe briefliche Wirksamkeit muß ihm dann während der jahrelangen Gefangenschaft in Cäsarea und Rom die persönliche freie Bewegung ersetzen helfen, bis schließlich auf einen der größten Lebensläufe, welche die Weltgeschichte gesehen hat, der Märtyrertod das Siegel drückt.

4. Ursprung des paulinischen Evangeliums: a) Kritisches.

Suchen wir nun in diesem Lebenslauf nach der Geburtsstunde jener eigenthümlichen Auffassung des Christenthums, wie sie uns in den paulinischen Briefen entgegentritt, so kann es keinen Augenblick fraglich sein, daß als solche die Stunde der wunderbaren Bekehrung des Apostels anzusehen ist. Wie vieles von seinen Lehrgedanken sich auch erst unter dem Lehren selbst und namentlich unter dem Geisterkampfe mit der judaistischen Gegnerschaft ausgebildet haben möge, und wie manches Element seines christlichen Lehrsystems auch schon vor seiner Bekehrung in ihm vorhanden war, — der eigentliche Quellpunkt seiner christlichen Lehrentwicklung kann nur der Quellpunkt seines persönlichen Christenthums sein. Gerade in ihrer eigenthümlich acuten Art, als jäher Umschlag aus der dem Christenthum feindseligsten jüdischen Richtung in die Vollerfassung des Neuen, mußte seine Bekehrung — wie schon oben angedeutet — auch seinem christlichen Denken von vornherein einen durchaus eignen Charakter, den Grundzug zu erkenntnißmäßiger Auseinandersetzung des Alten und Neuen geben. Haben neuere Verhandlungen über das Bekehrungserlebniß des Apostels dies zu allgemeinerer Anerkennung gebracht, so geht doch die nähere Fassung und Beschreibung des hier zu findenden Ursprungs des paulinischen Evangeliums noch weit auseinander. Die kritische Schule, welche die Frage im Interesse einer natürlichen (rein subjectiv-visionären) Erklärung jenes Bekehrungserlebnisses behandelt, hat einen wesentlich theoretischen, theologischen Weg ausgedacht, auf welchem Paulus — in dialektischer Auseinandersetzung mit den von ihm verfolgten Christen — dahin gekommen sein soll, das von ihm hernach bei Damaskus Geschaute zuerst

als möglich zu setzen und in Folge dessen als scheinwirklich zu erleben: wir unsererseits haben dagegen die schon oben angedeutete praktische oder religiös-sittliche innere Vorbereitung des Verfolgers, das sieglose Ringen nach Gerechtigkeit als die von seinem Pharisäerthum zu seinem Christenthum hinüberführende Brücke geltend gemacht.[1]) Diese Streitfrage, obwohl zunächst der Geschichte angehörig, kann hier nicht ganz übergangen werden, weil der Grundcharakter des paulinischen Lehrbegriffs und seine ganze Werthbestimmung davon abhängt, ob derselbe als Ergebniß einer Kette von Verstandesschlüssen, die überdies zum Theil Trugschlüsse gewesen wären, oder aber als Erzeugniß einer allgemeingültigen inneren Erfahrung anzusehen ist. — Der Gedankengang der kritischen Schule bei ihrer Zurechtlegung der „Genesis des paulinischen Evangeliums" ist kurz dieser. Das „Kreuz Christi" war nach 1. Kor. 1, 18 f. der Angelpunkt des paulinischen Evangeliums: es muß auch der Angelpunkt gewesen sein, um welchen sich der Umschwung des paulinischen Bewußtseins vollzog. War doch der Kreuzestod Jesu das jüdische Hauptärgerniß; insonderheit wird er das Hauptargument gewesen sein, welches die Pharisäer wider die Messianität Jesu geltend machten, denn er war ihnen der Thatbeweis, daß Gott sich nicht zu Jesu bekannt, sondern ihn preisgegeben habe. Demgegenüber gaben die Christen dem Kreuzestode Jesu einen messianischen Sinn, indem sie ihn als das für ein sündiges Volk zum Empfange des Himmelreichs nothwendige Sühnopfer deuteten, und zugleich erklärten sie das angebliche Gottesurtheil der Preisgebung Jesu für aufgehoben durch seine gottgewirkte Auferstehung. Diese beiden christlichen Stellungen — fährt man fort — habe Paulus als Pharisäer und Schriftgelehrter nicht anfechten können: an eine Auferstehung der Todten habe ja auch er geglaubt, und daß ein unheiliges Volk das messianische Heil nicht habe empfangen können ohne messianische Entsühnung, habe ihm durchaus einleuchten müssen. Da nun überdies die Glaubens- und Todesfreudigkeit der Christen

---

[1]) Vgl. Holsten: die Christusvision des Ap. Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums (abgedruckt in seinem „Ev. des Paulus und des Petrus"): dagegen meinen Aufsatz „Die Bekehrung des Ap. Paulus" (Stud. u. Krit. 1864). Dann Holsten's Replik in seinem „Ev. des Paulus und Petrus", und die meinige in den Stud. u. Krit. v. 1871 („Die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung"). Endlich die wesentlich an Holsten sich anschließenden Ausführungen in Weizsäcker's „Apostolischem Zeitalter" und in Pfleiderer's „Paulinismus" und „Urchristenthum". —

es ihm unmöglich gemacht habe, die von ihnen bezeugte Auferstehung Jesu für eine Erdichtung von Betrügern zu halten, so sei er je länger je mehr in jenes innere Gedränge gekommen, das ihn — seiner auch sonst bezeugten visionären Anlage gemäß — der Krise jener Christusvision bei Damaskus entgegengetrieben habe. Das Phantasiebild des möglicherweise doch Auferstandenen, an dem er sich innerlich abgearbeitet, sei aus seiner ringenden Seele in das Sehfeld des Auges getreten, und indem er dasselbe für objectiv-wirklich, für den thatsächlich Auferstandenen habe halten müssen, sei er christgläubig geworden. Nun aber habe dem so entstandenen Christusglauben der Gegensatz gegen alle Gesetzesgerechtigkeit nothwendig angehaftet: denn ein Gekreuzigter, also vom Gesetze Verfluchter (Gal. 3, 13) habe dem jüdisch Denkenden nimmermehr eine bloße Ergänzung der durch Gesetzeserfüllung angestrebten Gerechtigkeit bringen können, sondern nur einen ganz neuen Gerechtigkeitsweg, der mit dem Gesetze nichts zu schaffen hätte, und so sei aus seinem Bekehrungserlebniß sein Evangelium vom rechtfertigenden Glauben entstanden.[1] — Wohl selten ist eine blendende Construction so aus lauter Trugschlüssen zusammengesetzt worden. Um mit dem letzterwähnten Punkte anzufangen: dieser Rabbinismus kommt auf Rechnung des Auslegers, nicht des Apostels, der nirgends so schlußfolgert. Denn so lange ihm Jesus ein vom Gesetze Gottes Verfluchter war, konnte derselbe ihm für sein pharisäisches Denken überhaupt keine Gerechtigkeit stiften, auch keine neue: sobald er ihn aber als den für sein Volk sühnend sterbenden Gottesknecht (Jes. 53) dachte, war er ihm kein Verfluchter mehr, sondern Gottes Liebling und Auserwählter, für den Gottes Gesetz keinen Fluch haben konnte. Oder warum hätte die durch Gesetzeserfüllung erstrebte und die durch das messianische Sühnopfer beschaffte Gerechtigkeit sich nicht mit einander vertragen und wechselseitig ergänzen sollen, da ja in Israel die Gerechtigkeit-anstrebende Gesetzeserfüllung und das Sühnopfer, insonderheit das jährliche Sühnopfer für des Volkes Sünde, sich von jeher vertrug? — Aber auch wenn das alles gegentheilig läge, was für eine Phantasie ist es, den schriftgelehrten Paulus durch die Sühntodstheorie der armen Christen in hülflose Verlegenheit gerathen zu lassen! Zunächst fehlen in der Apostelgeschichte alle Spuren dafür, daß die vorpaulinischen Christen

[1]) So in Ergänzung der Construction Holsten's neuestens Pfleiderer in seinem „Urchristenthum".

über den Kreuzestod Jesu solch eine Theorie aufgestellt; — noch der Hebräerbrief entwickelt dieselbe den jüdischen Christen als etwas Neues. Aber wenn sie dergleichen gehabt und dem Paulus vorgetragen hätten, so würde er ihnen als schriftkundiger Mann entgegnet haben, daß die Propheten von einem Sühntod des Messias nichts wüßten, (— die betreffenden Stellen in Jes. 53 wurden ja gar nicht auf den Messias gedeutet —); daß sie allerdings wüßten von einer die messianische Zeit eröffnenden großen Sündenvergebung, durch welche das Hinderniß einem unheiligen Volke das Himmelreich zu schenken beseitigt werden solle, daß aber diese messianische Sündenvergebung mit nichten durch ein Sühnopfer bedingt gedacht werde (vgl. Jerem. 31,34). — Ebensowenig konnte Paulus durch die Auferstehungsbezeugungen der Christen in Verlegenheit gesetzt werden. Denn als Pharisäer glaubte er zwar an eine Auferstehung der Todten, aber an eine, die erst am Ende der Tage, im Zusammenhang mit der Erneuerung von Himmel und Erde eintreten sollte: eine einzelne Auferstehung vor diesem Endtage, eine Auferstehung zu höherem, leiblich verklärtem Leben vor der allgemeinen Weltverklärung war ihm geradeso unglaublich und undenkbar wie den Jesusjüngern in den Ostertagen. Und wenn er wirklich diese unglaubliche Botschaft der Christen nicht auf Lug und Trug zurückzuführen vermochte, sondern sich dem Eindruck der Ehrlichkeit dieser Leute offenhielt, nun so zeigt die Art und Weise, wie die Pharisäer Ap.-G. 23, 9 sein eignes Auferstehungszeugniß wohlwollend beurtheilen, ohne es doch als solches anzunehmen, oder die Art und Weise, wie die Jünger am Ostermorgen sich mit dem Zeugniß der Magdalena abfinden, die sie gewiß nicht für eine Betrügerin halten, daß er um der subjectiven Ehrlichkeit der Bezeugenden willen noch lange nicht genöthigt war, mit einer objectiven Wahrheit ihres Zeugnisses zu rechnen. — Mit alledem haben wir noch nicht einmal das πρῶτον ψεῦδος jenes kritischen Kunstbaues angerührt, die Voraussetzung, daß zwischen dem Pharisäer Paulus und dem Christenglauben kein anderes Hinderniß gelegen habe als das „Aergerniß des Kreuzes". Hätten die Dinge so gelegen, warum hätten denn die Pharisäer Jesum ans Kreuz gebracht und so das „Aergerniß des Kreuzes" erst geschaffen? Der tödtliche Gegensatz zwischen ihnen und Jesu lag nach dem Zeugniß der Evangelien wie nach der Natur der geschichtlichen Verhältnisse vielmehr in der Frage der δικαιοσύνη. Jesus machte ihnen ihr ganzes Gerechtigkeitssystem, das ihr Stolz und ihre Hoffnung war, als elende Scheinheiligkeit zu nichte; und

sie wiederum erblickten in ihm, dem großartig Freien, dem Sabbathbrecher und Satzungverächter, den Verführer des Volkes vom Gesetze weg. Hienach lagen zwischen Jesu und dem Pharisäer Paulus ganz abgesehen von dem Anstoß des Kreuzestodes Berge von Aergerniß, welche keine Sühntodstheorie und keine Auferstehungsbetheuerung wegzuräumen vermochte; Berge von Mißverständnissen, die es ihm innerlich ganz unmöglich machten, sich auch nur versuchsweise, so wie jene Hypothese es zur Motivirung der Christusvision braucht, auf den Christusglauben einzulassen.

5. Ursprung des paulinischen Evangeliums: b) Positives.

Und doch lag eben hier, auf dem Gebiet der Gerechtigkeitsfrage, nicht nur was sie von einander schied, sondern zugleich was sie zu einander hinzog, nur freilich bei Paulus ganz unbewußter Weise. Hören wir den Apostel selbst über die Motive seiner Bekehrung, — Motive, über die er sich bei der Plötzlichkeit und Gewaltsamkeit jenes Erlebnisses allerdings erst hinterher klar ward, die aber demungeachtet für uns das volle Gewicht von Selbstzeugnissen besitzen. „Ich bin durch's Gesetz dem Gesetze gestorben, sagt er Gal. 2, 19, um Gotte zu leben; mit Christo bin ich gekreuzigt". D. h. also: „ich bin durch das Gesetz selbst dahin getrieben worden, mit dem Gesetz zu brechen; so nur, indem sich Christi Kreuzestod in mir innerlich wiederholte, bin ich zum Leben der Gottgemeinschaft durchgedrungen". Und wiederum ebendort v. 16: „In der Erkenntniß, daß ein Mensch nicht aus Gesetzeswerken gerecht wird, sondern allein durch den Glauben an Christum Jesum, sind auch wir (Du, Petrus, und ich, Paulus) an Christum Jesum gläubig geworden". Damit wird ausdrücklich derjenige Weg seiner Bekehrung behauptet, welchen wir oben angedeutet haben: was ihn zum Glauben an Christum getrieben hat, war die Erfahrung, daß durch das Gesetz nicht dahin zu gelangen sei, Gotte zu leben und vor ihm gerecht dazustehen. Weitere Auskunft über die seiner Bekehrung vorarbeitende negative Erfahrung geben die Bekenntnisse, die er Röm. 7, 14—25 — unverkennbar aus persönlichem und vorchristlichem Erlebniß — ablegt. Während der jugendliche Pharisäer nach Außen untadelig war in der Gesetzesgerechtigkeit und alle seine Altersgenossen an Eifer um die väterlichen Satzungen übertraf (Phil. 3, 6; Gal. 1, 14), rang er sich innerlich in sieglosem Kampfe ab mit den Forderungen des Gesetzes, die ihm aus dem letzten und durchdringendsten der Gebote, dem „Du sollst nicht begehren" entgegentraten, und die er, wie schon oben ausgeführt,

tiefer, innerlicher faßte als je ein Pharisäer gethan. In diesen inneren Kämpfen, welche an den Seelenkämpfen Luthers in der Klosterzelle ihr Gegenbild haben, kam er vermöge der Tiefe seines religiös-sittlichen Charakters zu einem Ergebniß, zu welchem nie ein Pharisäer gekommen, zu der Erkenntniß eines ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός (Röm. 8, 3); zum Verzweifeln daran, mittelst des Gebotes die natürliche Begierde zu überwinden und auf dem Wege der Gesetzesübung zum Frieden des Gewissens und dem Leben in der Liebe Gottes durchzudringen. So war er innerlich vorbereitet auf die Erfahrung des Heils in Christo, und wußte es nicht: als aber die Hand Gottes auf dem Wege nach Damaskus ihm in die Zügel fällt und die Erscheinung des in Herrlichkeit thronenden Christus ihm die Verkehrtheit seines ganzen seitherigen Rennens und Laufens thatsächlich beweist, da fällt es wie Schuppen von seinen Augen. In jenen drei Tagen äußerer und innerer Finsterniß, in denen er mit Gott ringt um Erleuchtung, um Vergebung, geht endlich „die Klarheit Gottes im Angesichte Jesu Christi" in seiner Seele auf (2. Kor. 4, 6): er erkennt das Geheimniß der ewigen Liebe, die den Menschen nicht auf eigenkräftiges Wollen und Laufen gestellt hat, sondern ihm mit ihrem Erbarmen zuvorkommt, um ihn ihrerseits zu sich zu ziehen. Er erkennt in dem Auferstandenen den auch für ihn Gekreuzigten, der sein Leben gelassen hat als Pfand unendlicher göttlichen Liebe und Vergebung und als Kraft eines neuen Lebens für die, welche sich von dieser Gnade Gottes ergreifen lassen, und indem er sich ihm zu Füßen wirft, sein ganzes Eigenleben Ihm in den Tod gibt, fühlt er sich von neuem geboren (2. Kor. 5, 17), gerechtfertigt im Glauben, willig und freudig für ihn alles zu thun und zu leiden. So ist allerdings „das Kreuz Christi" der Wendepunkt seines inneren Lebens geworden, aus einem Aergerniß und einer Thorheit ihm Gotteskraft und Gottesweisheit geworden (1. Kor. 1, 23. 24), aber nicht auf dem Wege eines Lösungsversuchs ihm aufgedrängter theologischen Probleme, sondern auf dem Wege thatsächlicher Lösung des tiefsten Problems seines inneren Lebens, und nicht in Gestalt eines hypothetischen Sühnopfers für das unheilige Volk Israel, dem doch als Ganzen dies Sühnopfer nie zu Gute gekommen wäre (Röm. 9), sondern als das Meisterstück der ewigen Liebe, sich soviel an ihr ist mit der sündigen Welt zu versöhnen, und denen, die sich dadurch das Herz abgewinnen lassen, die Bürgschaft völliger Vergebung und den Sporn vollkommener

Heiligung zugleich zu geben (2. Kor. 5, 14—21). — Eine Geburtsgeschichte des paulinischen Evangeliums, welche allerdings keine reinsubjectiv visionäre Erklärung des Bekehrungserlebnisses gestattet, sondern eine überwältigende objective Realität als Ursache desselben erheischt. Denn während zur inneren Erzeugung eines Herrlichkeitsbildes des auferstandenen Christus dem christusverfolgenden pharisäischen Eiferer nicht weniger als alle Vorbedingungen fehlen, leuchtet ein, wie nur ein überwältigender Thatbeweis, daß er auf falschem Wege sei, das verkehrte Glaubensgebäude, in dem er gefangen war, zertrümmern und den gegentheiligen neuen Erkenntnissen freie Bahn machen konnte. Ebendamit aber beruht das auf dieser übernatürlichen Erfahrung sich erbauende Lehrsystem des Apostels nicht auf zweifelhaften jüdisch-theologischen Experimenten, denen schließlich eine Selbsttäuschung zu Hülfe gekommen wäre, sondern im Vollsinn des Wortes auf Wahrheit, und gewinnt damit einen weit höheren Werth als den eines genial-subjectiven Gedankengebäudes, — den Werth einer allgemeingültigen Lösung der innersten Lebensfrage der gottsuchenden Seele. —

6. Nebenquellen des paulinischen Lehrbegriffs. a) Geistes-eingebung.

Haben wir damit den Quellpunkt des paulinischen Lehrbegriffs festgestellt, so gilt es doch zu beachten, daß die Lehre des Apostels nicht aus demselben allein entspringen konnte, sondern daß an derselben, so wie sie in seinen Briefen und Reden vorliegt, eine ganze Reihe weiterer Zuflüsse betheiligt sind. Diese Quellen zweiten Ranges, ihr Verhältniß unter einander und das Maß ihres Einflusses haben wir festzustellen. Vor allem beruft sich der Apostel auf einen Zustrom, der in ihm mit ebenjenem entscheidenden Erlebniß entsprungen sei und ihn nun durchs Leben begleite, auf die Eingebung des ihm verliehenen Geistes Gottes und Christi. „Was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, — uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist; denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes. Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, außer der Geist des Menschen, der in ihm ist: so hat auch was Gottes ist niemand erkannt außer der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, auf daß wir wüßten, was uns von Gott aus Gnaden geschenkt ist. Was wir auch reden nicht in Worten wie Menschenweisheit sie lehrt, sondern in vom Geiste gelehrten, Geistliches mit Geistlichem zusammen-

reimend" (1. Kor. 2, 9—13). Der Strom des neuen aus Gott geborenen Lebens, der in seinem wunderbaren Bekehrungsmoment in ihm entsprungen ist, ist also zugleich ein himmlischer Lichtstrom, der sein Geistesleben fortan durchdringt und kraft dessen Gott selbst ihm die ewigen Wahrheiten, die er zu verkündigen hat, offenbart. Und das Hochgefühl dieses Bewußtseins, seine Lehrgedanken nicht aus menschlicher Unterweisung oder eignem Sinnen und Vermuthen, sondern aus göttlicher Erleuchtung zu schöpfen, erstreckt sich ihm selbst auf seine Lehrform: derselbe Geist, der ihm die Thatsachen gibt, gibt ihm auch die zu deren Bezeugung geeigneten Worte. Diese dem Stolz der armen Weltweisheit entgegengesetzten Selbstaussagen sind dennoch nicht so unbedingt, so abstract-supranaturalistisch gemeint, wie sie lauten. So wenig wir ein Recht haben, das was er vom Geiste Gottes empfangen zu haben sich bewußt ist, in eine Eingebung seines eignen speculativen Genius umzusetzen, — der Geist, auf den er sich beruft, ist doch kein anderer, als welcher auch der christlichen Gemeinde und den einzelnen Gläubigen in ihr, insonderheit den christlichen „Propheten" gegeben ist. Wohl fühlt sich der Apostel als einen vor andern begnadeten christlichen Propheten, welchem das große „Mysterium" des göttlichen Heilsrathschlusses, das Jahrtausende hindurch verborgen war (Röm. 16, 25; 1. Kor. 2, 7), unmittelbar vom Himmel herab geoffenbart ist, und dem in seinem währenden Umgange mit Gott auf diese Offenbarung immer wieder neues Licht fällt, also auch besondere μυστήρια, d. h. von der menschlichen Vernunft aus sich nicht entdeckbare Gottesrathschlüsse, innerlich aufgehen (Röm. 11, 25; 1. Kor. 15, 51); ein Proceß seines Lebens in Gott, der ihm auch die entsprechende Darstellungsform, die nicht philosophische oder theologische, sondern ächt prophetische Rede auf die Lippen legt. Aber keineswegs geht er hiebei von jenem überspannten Weissagungsbegriff aus, für welchen der Geist des Menschen nur die Leier ist, in deren Saiten der persönliche heilige Geist greift. Vielmehr entspringt ihm die Weissagung durchweg jener geheimnißvollen Vermählung des göttlichen und des menschlichen Geistes, wie sie in jedem Gläubigen stattfindet (Röm. 8, 15. 16. 26), und vermöge dieses Verhältnisses ist ihm selbst ein Fehlgreifen der Prophetie nicht ausgeschlossen, jedenfalls eine Unvollkommenheit und Beschränktheit derselben mitgesetzt. Die christlichen „Propheten" unterliegen ihm seitens der Gemeinde der Kritik desselben Geistes, aus dem sie reden (1. Kor. 12, 10; 1. Thess. 5, 19—21), sind also nicht unfehlbar, vielmehr zu

ermahnen, daß sie weissagen κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (sc. αὐτῶν), d. h. nicht mehr sagen als sie mit innerer Wahrheit sagen können (Röm. 12, 6). Aber auch von seinem eigenen Weissagen und aus Eingebung gewonnenen Erkennen sagt er wesentliche Unvollkommenheit aus: „Unser Erkennen ist Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk; wenn aber das Vollkommene erscheinen wird, wird das Stückwerk aufhören" — „denn wir schauen jetzt mittelst eines Spiegels im Räthsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht" (1. Kor. 13, 9. 10. 12). Nach derselben Stelle verhält sich des Apostels gegenwärtiges Erkennen und Weissagen zu dem künftigen Vollkommnen, wie das Denken und Reden eines Kindes zu dem eines Mannes (v. 11). — Es fragt sich, wie diese — also doch eine christliche Kritik auch seiner Anschauungen berechtigenden — Geständnisse sich reimen mit der unbedingten Gewißheit eines Gottgesandten, der anderswo über die, welche „ein anderes Evangelium predigen als er", ein Anathema ausrufen zu dürfen sich bewußt ist (Gal. 1, 8. 9). Es reimt sich so, daß Paulus unterscheidet zwischen dem, was des einfachen Glaubens ist, der Heilsthatsache, und dem, worin das prophetische Denken und Reden über die einfache Heilsthatsache hinausgeht. Jenes ist ihm das unbedingt Gewisse, „der Grund, der gelegt ist und den niemand anders legen kann"; — dieses, auch seine eigne Entwicklung der σοφία θεοῦ, sofern sie über den einfachen λόγος τοῦ σταύρου hinausgeht, ist ihm „Gold, Silber, edles Gestein, auf jenen Grund gebaut", und es könnte auch etwas von Rohr und Stroh darunter sein; jedenfalls ist es dem Grunde nicht gleichzusetzen, das Heil hängt nicht daran (1. Kor. 3, 12—15; vgl. 2, 2. 6 f.; 3, 2). Demgemäß stellt er auch, „wiewohl begnadet, den Geist des Herrn zu haben", seine eignen Anschauungen keineswegs, wie zuweilen behauptet wird, den Geboten Jesu gleich,[1]) sondern unterscheidet im Gegentheil von der ἐπιταγὴ κυρίου seine eigene bescheidene γνώμη, d. h. Ansicht oder guten Rath (1. Kor. 7, 25. 40).

7. b) Die geschichtliche Ueberlieferung von Jesu.

Es führt uns dies auf einen zweiten, weniger anerkannten Factor der paulinischen Lehrbildung hinüber. Eine neuere theologische Richtung, welche den paulinischen Lehrbegriff als pures Erzeugniß nicht sowohl göttlicher Eingebung als freier christlichen Speculation erklären

[1]) Mag in 1. Kor. 14, 37 das Wort ἐντολαί ächt sein oder unächt, immer drückt der Ap. hier nur aus, daß das, was er hier schreibt, des Herrn eigner Wille sei: nicht sagt er, alles was er schreibe, sei ebensogut als wenn Christus selbst es sage.

möchte, schließt von seiner Entstehung den Einfluß geschichtlicher Ueberlieferung von Jesu nahezu aus. Der Apostel selbst hat sich darüber anders geäußert. „Ich habe es vom Herrn her (d. h. durch sichere auf ihn zurückreichende Ueberlieferung) empfangen, was ich auch euch überliefert habe", — „Ich habe euch unter den ersten Punkten überliefert, was ich auch (selbst) überkommen habe": so führt er 1. Kor. 11 u. 15 zwei bedeutsamste Züge des Lebens Jesu, die Abendmahlseinsetzung und die Auferstehung Jesu ein. Und wie anders als durch Ueberlieferung sollte er die Kunde von dergleichen erlangt haben? Nur die äußerste Unnatur konnte bei Thatsachen wie „die Nacht, da Jesus verrathen ward", oder die Reihenfolge der einzelnen Ostererscheinungen an eine unmittelbare Offenbarung vom Himmel her denken. Als Paulus in Damaskus mit Ananias und anderen Christen verkehrte, da hat er mit ihnen die Eucharistie gefeiert und so — wenn nicht schon früher — deren Ursprung erfahren; und als er in Jerusalem einen Petrus und Jacobus kennen lernte, wovon werden sie mit ihm gesprochen haben, wenn nicht von Jesu Leben, Sterben und Auferstehen? Es ist ferner Thatsache, daß sich Paulus mehrfach auf Aussprüche Jesu beruft; auf solche, die wir in unseren Evangelien haben, und solche, die wir nicht darin haben, ohne daß sie darum weniger das Gepräge der Aechtheit trügen (1. Kor. 7, 10; 9, 14; 1. Thess. 4, 15; Ap.-G. 20, 35); daß er z. B. im Kapitel von der Ehe weiß, worüber Jesus sich ausgesprochen und worüber nicht (1. Kor. 7, 10 u. 25). Allerdings, er macht von solchen Anführungen in seinen Briefen und Reden nur selten Gebrauch; im Allgemeinen nimmt er — wie übrigens auch die älteren Apostel thun — vielmehr die Gesammterscheinung und Lebensvollendung Jesu zum Text, als Einzelheiten aus dessen Lehre und Leben. Aber wenn er als Missionar auftrat, einer erst werdenden Gemeinde die ersten Grundlagen darzubieten hatte, da ist er offenbar anders verfahren und hat sich, wie 1. Kor. 11, 23; 15, 3; 2. Kor. 11, 4; Gal. 3, 1 beweisen, der historischen Ueberlieferung reichlich bedient. Daß er Einzelnes über Jesum dem Petrus und anderen Jesusjüngern verdankte, das hob sein ἀπόστολος οὐκ ἀπ ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου (Gal. 1, 1) nicht auf; aber das Meiste brauchte er ohne Zweifel nicht einmal erst den Uraposteln zu entnehmen; er kannte es, ehe er Christ war. Er war nach Jerusalem gekommen noch in den Tagen Jesu oder bald nach dem alles erregenden und erfüllenden Ausgang derselben; er hatte am Christenthum ein steigendes polemische Interesse genommen und persönlich die

Verhöre der Verfolgten angestellt: so hatte sich ihm schon vor seiner Bekehrung ohne Zweifel ein reichliches historische Wissen von Jesu Leben und Lehre angesammelt; er hatte, wie er 2. Kor. 5, 16 sagt, Christum κατὰ σάρκα sehr wohl gekannt. Und wenn man nun das ebendort hinzugesetzte ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν dahin mißdeutet, als habe das alles seit seiner Bekehrung für ihn jeden Werth verloren, anstatt sich in ein κατὰ πνεῦμα γινώσκειν zu verklären, — was für einen wunderlichen, unnatürlichen Christenmenschen macht man aus ihm! Er sollte Jesum als den heiligen Gottessohn erkannt und geliebt haben, als den, der gehorsam bis zum Tode am Kreuz sich auch für ihn dahingegeben, und es wäre ihm nicht jedes Wort aus seinem Munde, jeder Zug seines selbstverleugnenden Erdenlebens theuer und heilig gewesen? Nur ein seltsamer Irrthum ist es doch, als hätte lediglich der Auferstandene, Erhöhte, wie er ihm bei Damaskus erschienen, für ihn Heilandsbedeutung gehabt. Sein Glaube und seine Lehre ruht ja in erster Linie auf dem Kreuzestode Jesu, die ganze Heilsbedeutung dieses Kreuzestodes aber hängt ihm an dem Sinn und Geiste, in dem er erlitten ward, an der Unschuld, dem Gehorsam, dem weltumfassenden Erbarmen des Lebens, welches sich in ihm vollendete: wie hätte denn die Kenntniß und Anschauung dieses Lebens ihm gleichgültig sein können! — Um alles deswillen müssen wir der geschichtlichen Ueberlieferung von Jesu, die er hundertfältig aus erster Hand haben konnte (vgl. 1. Kor. 15, 6), einen weit größeren Antheil an der Lehrentfaltung des Apostels zuschreiben als gemeinhin geschieht. Hätte das, was er aus seinem Bekehrungserlebniß unter den freien Antrieben des Geistes sich und Andern als Heilswahrheit entwickelte, mit den ihm geläufigen Lehrsprüchen und Charakterzügen Jesu nicht im Tiefsten zusammengestimmt, er würde es weder den Uraposteln und den Judaisten, noch seinem eignen Herzen und Gewissen gegenüber zu behaupten im Stande gewesen sein. Und ob wir gleich nur in einzelnen Punkten einen formellen Zusammenhang seiner Lehre mit der Lehre Jesu vermuthen können — z. B. zwischen seiner Lehre vom Tode Jesu und der Abendmahlseinsetzung, zwischen seiner Sittenlehre und den Sprüchen der Bergpredigt (vgl. Röm. 12, 19—21; 1. Kor. 6, 7): daß seine Lehre mit dem Evangelium Jesu, wie wir es aus den Quellen entwickelt haben, bei aller Verschiedenheit in der Form sachlich in tiefem Einklang steht, wird uns nicht zweifelhaft bleiben.

Endlich kommt unter den Factoren des paulinischen Lehrbegriffes unstreitig das Alte Testament und die jüdische Theologie in Betracht; nur daß man den Einfluß dieser Mächte gewöhnlich in demselben Maße übertreibt, in welchem man den der geschichtlichen Kunde von Jesu herabdrückt. Was zunächst das Alte Testament angeht, so ist es richtig, daß ihm dasselbe als heilige Schrift formell untrüglich, ja die Stimme Gottes selbst bleibt, so daß ihm Beweise aus ihm über alle Beweise aus Vernunft und Erfahrung gehen (vgl. z. B. 1. Kor. 9, 8). Unerachtet dieses Schriftglaubens, den er als selbstverständlichen mit seinem Volke und dessen Gelehrten theilt, ist seine materielle Abhängigkeit vom alttestamentlichen Buchstaben sehr gering. Zunächst citirt er denselben je nach Umständen bald nach dem Grundtext, bald nach der Septuaginta, ohne die Verschiedenheiten beider in Anschlag zu bringen, bald in unwillkürlich-gedächtnißmäßiger, bald in bewußter, absichtlicher Abweichung vom alttestamentlichen Wortlaut, so daß ein Glaube an buchstäbliche Inspiration ihm nicht wohl zugetraut werden kann. Auch sind längst nicht alle seine alttestamentlichen Anführungen als eigentliche Beweise gemeint: oft gewinnen christliche Gedanken, die ohnedies feststehen, durch das Citat nur einen feierlicheren Charakter, eine formale Sanction, und zuweilen eignet sich der Apostel alttestamentliche Worte — selbst in bewußter Umbildung des Sinnes, wofür in Röm. 10, 6—8 ein merkwürdiges Beispiel vorliegt — nur eben als classischen Ausdruck seiner eignen Gedanken an, wie auch wir es mit ausdrucksvollen Wendungen unserer Classiker machen. — Vor allem aber: er beweist aus dem Alten Testament doch nur das, was ihm nach seiner christlichen Erfahrung und Geisteseingebung schon ohnedem gewiß ist, und behandelt hiebei dasselbe mit einer Freiheit, welche unserer methodischen Auslegung gegenüber oft als Willkür erscheint, ihm zwar durch seine schriftgelehrte Schulung verstattet ist, aber in Wahrheit die bindende Autorität der Schrift aufs stärkste durchbricht. Alle die Freiheit, welche wir durch unsre historisch-kritische Methode und mittelst der Unterscheidung eines göttlichen und eines menschlichen Antheils an der Offenbarungsgeschichte und Bibelentstehung dem Alten Testament gegenüber besitzen, gewährt dem Apostel in ganz naiver Weise seine in den Dienst des christlichen Geistestactes gestellte jüdisch-theologische Schulung auf ihre Art. Sie erlaubt ihm, aus dem alttestamentlichen Text Anschauungen zu entwickeln, an welche die Verfasser selbst nicht von ferne gedacht haben, Zusammenhänge unbeachtet zu lassen und

8. c) Das A. Testament und die jüdische Theologie.

wiederum Zusammenhänge zu schaffen (z. B. Röm. 3, 10—19), Ergänzungen des Textes vorzunehmen, die etwas ganz Neues in denselben hineinlegen (vgl. 1. Kor. 15, 45), den Buchstaben bald aufs äußerste zu pressen (Gal. 3, 16), bald ihn durch Allegorisirung eines anscheinend nicht gotteswürdigen Sinnes völlig zu verflüchtigen (1. Kor. 9, 8 ff.; Gal. 4, 21—31). Lauter gangbare Selbsttäuschungen jüdischer Schriftgelehrsamkeit, die als solche ebensowenig zu bemänteln sind, wie andererseits der Tiefsinn zu verkennen, mit dem der Apostel inmitten derselben dem Alten Testament seine wirklich neutestamentlichen Ahnungen abzulauschen versteht. — Das führt uns endlich auf den Antheil, welchen seine schriftgelehrte Schulung an seiner christlichen Lehrbildung überhaupt hat. Ihm selbst, der als Christ das alles „für Schaden achtete“, ist ein solcher bleibende Antheil nicht zum Bewußtsein gekommen: das ist für uns kein Grund, das Vorhandensein zu verkennen. Nur hat man auch diesen Einfluß neuerdings weit übertrieben. Man hat dem Apostel nicht nur eine palästinisch-pharisäische, sondern auch eine hellenistische, alexandrinische Vorbildung zugeschrieben, die bis in seine eigenthümlichsten Lehranschauungen (z. B. von Fleisch und Geist) hinein zu spüren sein sollte. Nun mag sich Paulus, ähnlich wie von seinem Lehrer Gamaliel erzählt wird, etwas mit griechischen Schriften beschäftigt haben; — abgesehen von jenen paar griechischen Dichterstellen (Ap.-G. 17, 28; 1. Kor. 15, 33), die er schwerlich in Jerusalem, eher hernach in Tarsus kennen gelernt hat, beschränken sich die Spuren davon auf einige Anklänge an das alexandrinische Buch der Weisheit (z. B. in Röm. 1). Dagegen weder seine Anthropologie, noch seine Unsterblichkeitsidee, noch endlich seine (angebliche) Prädestinationslehre hat er aus diesem Buche; der ganze hellenistische Factor in der Denkart eines Mannes, der von Eltern und Lehrern in strengster pharisäischen Ueberlieferung erzogen war, ist — wie sich ausweisen wird — ein Hirngespinnst. Thatsache dagegen ist seine palästinisch-schriftgelehrte Schulbildung, und ihr weitreichender formale Einfluß auf seine Lehrweise ist unverkennbar; er liegt in seiner Schriftauslegung wie in seiner dialektischen Methode vor Augen. Es fragt sich nur, ob darüber hinaus ein materieller Antheil, ein Einfluß auch auf seine Ideen anzunehmen ist. Daß das System der jüdisch-palästinischen Theologie, wie es uns neuerlich aus den chaldäischen Paraphrasen und dem Talmud übersichtlich dargestellt worden ist, in dieser Ausprägung zu des Paulus Zeiten überhaupt

schon bestanden habe, ist mehr als zweifelhaft. In seiner vorliegenden Ausführung trägt dasselbe durchaus das Gepräge des erst mit dem Untergang des Tempels anhebenden Zeitalters, und nur in freieren, flüssigeren Zügen kann es schon zu Jesu Zeit bestanden haben, — sonst würde es in den Streitverhandlungen Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten ganz anders zu spüren sein. Hat nun Paulus mit diesem System Begriffe gemein, die sich ohnedies aus dem Alten Testamente ergeben, wie z. B. den der Rechtfertigung, so wäre es thöricht, daraus auf Abhängigkeit von der jüdischen Schulweisheit zu schließen. Andere paulinische Anschauungen, die das Alte Testament noch nicht kennt, wie die vom πρῶτος und ἔσχατος Ἀδάμ oder von den weltbeherrschenden ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, sind allerdings judaistischer Abkunft; sie wird er seiner pharisäischen Theologie verdanken. Aber auch solche Anschauungen sind bei Paulus, so weit wir sehen können, immer so originell gefaßt, so lebendig und flüssig, daß man sie kaum als entlehnte bezeichnen kann. Man thut der schöpferischen Kraft des urchristlichen Geistes zu wenig Ehre an, wenn man auf solche Aehnlichkeiten und Berührungspunkte mit der jüdisch-pharisäischen Theologie sonderliches Gewicht legt. Was der Apostel von der neubildenden Macht seines Bekehrungserlebnisses überhaupt sagt, — τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ τὰ πάντα (2. Kor. 5, 17) — das gilt insonderheit auch von seiner Ideenwelt. Auch in ihr werden die alten Elemente umgeschmolzen in neue; es wird nur festgehalten was sich mit dem neuen Geiste reimt, der über ihn gekommen ist, und auch dies gewinnt im Elemente desselben eine Neubeseelung, kraft deren es nicht mehr das Alte ist, und ihm nicht mehr als das Alte zum Bewußtsein kommt. Und so bleibt überhaupt dieser aus seinem Bekehrungserlebniß sprudelnde Geist, der Geist des in ihm lebenden Christus die durchgreifende Macht, welche alles, was in seinem Denken hervortritt, Eingebung, Ueberlieferung, Schriftlehre, Schulbegriffe, an einander abwägt und zu einer lebendigen Einheit verschmilzt.

Schon aus diesen Ursprungsverhältnissen des paulinischen Lehrbegriffs läßt sich entnehmen, daß derselbe einen weit entwickelteren Charakter tragen wird als das Evangelium Jesu und die Predigt der Urapostel. Er ist in der That der formell durchgebildetste und lehrhafteste des ganzen Neuen Testaments. Gleichwohl kann diese Eigenthümlichkeit des paulinischen Lehrbegriffs nicht auf den Unter- 9. Eigenart des paulinischen Lehrbegriffs.

schied eines im engeren Sinne theologischen Charakters von dem einfach religiösen zurückgeführt werden. Von Theologie im formellen Sinne des Wortes kann auch bei Paulus eigentlich nur da die Rede sein, wo er von seiner schriftgelehrten Bildung Gebrauch macht, und das geschieht überall nur beiläufiger Weise. Den Offenbarungsinhalt in die allgemeinen Denkformen griechischer Schulbildung zu fassen lehnt er, als mit seiner grundlegenden apostolischen Aufgabe unvereinbar, den Korinthern gegenüber ab (1. Kor. 1, 17 f.). So stark sein Trieb ist, den christlichen Glauben zu denken, und so zahlreiche Ansätze zur Theologie demgemäß in seinen Schriften erscheinen, so hat er doch nie ein Bedürfniß gefühlt, die eigenthümlichen aber flüssigen Begriffe, mit denen er arbeitet, in feste Formeln zu prägen und die großartige Weltanschauung, welche er in sich trägt, in einem planmäßigen Lehrgebäude zur Darstellung zu bringen; — über ein Ringen mit dem Gedanken und Worte, über die Ausführung einzelner durch Anlässe seines Berufslebens ihm nahegelegten Gedankengänge, die er bei nächster Gelegenheit wieder neu anlegt, kommt er nicht hinaus. So starke theologischen Elemente daher in seinem Lehrbegriff enthalten sind, das praktisch-religiöse, religiös-sittliche Anliegen bleibt dennoch das durchgreifende, und so ist es auch hier die Sprache nicht der Theologie, sondern der Religion, welche wir vernehmen, und zwar in einer Kraft, Fülle und Tiefe vernehmen wie sie — von Jesu eigner Verkündigung abgesehen — niemals vor- und nachher im Worte vernommen worden ist. Der Unterschied vom Evangelium Jesu allerdings ist handgreiflich und liegt in der Natur der Sache. Dort die einfach-hehre Sprache der Offenbarung, — hier in allen Tonarten die Sprache der Heilserfahrung, des feiernden und bekennenden, ringenden und kämpfenden, reflectirenden und speculirenden Glaubens. Dort der offene Himmel mit seinen stillen leuchtenden Sternen, — hier das meerartig bewegte Innenleben des heilsbedürftigen und heilserfahrenen Menschenherzens, das jenen Himmel in sich abspiegelt, aber seine leuchtenden Bilder in seinen Wogen hin- und herbewegt. Dabei tritt auch den älteren Jesusjüngern gegenüber, wie wir sie seither vernommen haben, jener schon eingangs dieses Kapitels berührte mächtige Unterschied hervor: während wir in ihnen vorzugsweise die frommen Israeliten hören, denen in Jesu Mose und die Propheten erfüllt sind, vernehmen wir hier die Menschenseele als solche, die hindurchgegangen durch den tiefen Zwiespalt ihres höheren und niederen Lebenszuges, in Christo

den Einklang mit sich selbst gefunden hat, indem sie den Einklang mit Gott fand. Nicht mehr geht, wie bei jenen, die Betrachtung des Christenthums auseinander in die alttestamentliche Zweiheit von Gesetz und Verheißung: sie entspringt, einheitlicher und originaler, der eigenartigen Bekehrungsthatsache entsprechend, aus der in ihrer Vollendung erfaßten Person des Erlösers. Christus der Gekreuzigte und Auferstandene Pfand der Sündenvergebung und mit ihr aller Gottesverheißungen auf der einen Seite, Quell eines neuen Lebens und damit aller Gebotserfüllungen auf der andern: das ist der einheitliche und originale Ursprung einer in ihrem Wesen neuen Religion und damit auch einer neuen Religionslehre. Und indem dieser Ursprung sich darstellt in der Person eines Menschensohnes, der in seiner Vollendung nicht mehr jüdischer Messias, sondern das vollendete Gottesebenbild und Urbild der Menschheit ist, so tritt diese Religion auch von ihrer objectiven Seite her als die allgemeinmenschliche, als die aus allen Hüllen und Schranken des Judenthums losgelöste Weltreligion ins Licht. — Wollen wir sie demgemäß darstellen, so ist zu beachten, wie bei Paulus ein zwiefacher Lehrtrieb, den die Urapostel nicht besaßen, zu seinem eigenthümlichen Bekehrungserlebniß hinzukommt, um von dem Mittelpunkte Christus aus die neue Lehre energisch in alle ihre Voraussetzungen und Folgerungen durchzubilden: ein apologetisch-polemischer und ein speculativer. Wenn schon die Art seiner Bekehrung im jähen Bruch mit Judenthum und Gesetzeswesen ihn zu denkender Auseinandersetzung des Alten und des Neuen drängte, so führte seine Aufgabe, solchen zu predigen, welchen die alttestamentliche Vorschule fremd war, den Heiden, sowie die weitere Aufgabe, diese seine Heilspredigt gegen die Judaisten zu vertheidigen, den Apostel zu Auseinandersetzungen, zu welchen vordem kein Anlaß gewesen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint sein System, wie man es gewöhnlich auffaßt und darstellt, als ein vorherrschend anthropologisches, von der Frage „Wie wird der Mensch vor Gott gerecht?“ beherrschtes; die Lehrpunkte von Sünde, Gesetz, Glaube, Rechtfertigung treten in den Vordergrund. Allein man irrt, wenn man meint, das paulinische System ließe von dieser im Römer- und Galaterbrief hervorspringenden praktischen Hauptfrage aus sich vollständig aufschließen und ausschöpfen. Hinter jenem praktischen, apologetisch-polemischen Entwicklungsmotiv ist noch ein anderes wirksam: das aus rein persönlichem Anliegen entspringende Ringen nach einem Gesammtverständniß der Weltgeschichte aus Gott

und zu Gott. Und dieser speculative Zug (vgl. 1. Kor. 2, 6 f.) führt den Apostel auf die objective, theo-logische Seite der christlichen Gedankenwelt hinüber, auf den ursprünglichen und endlichen Rathschluß Gottes, auf die weltgeschichtlichen Gänge seiner Weisheit, auf den Gegensatz von Adam und Christus und damit von Fleisch und Geist. Beide Seiten seiner Betrachtung und Erörterung einheitlich zusammenzufassen, so wie sie zusammengreifend in seinem Geiste gelebt haben, ist die Aufgabe der biblisch-theologischen Darstellung. Aber wie wird dieselbe zu gliedern sein? Von dem objectiven oder dem subjectiven Mittelpunkte des Ganzen, von Christi Kreuz oder von dem Rechtfertigungsglauben, kann sie nicht wohl ausgehen, weil diese Lehrpunkte ohne die Vorfragen über die Person Christi oder über Sünde und Gesetz nicht klarzustellen sind. Aber auch der Versuch, von der Gottesidee des Apostels auszugehen und aus ihr den Welt- und Heilsproceß zu entwickeln, hätte seine Bedenken, indem die christliche Gottesidee dem Apostel vielmehr Ergebniß seiner praktisch-christlichen Erfahrung, als Ausgangspunkt seiner Erkenntniß gewesen ist. Am ehesten werden wir der eigenthümlichen Entstehungsgeschichte des paulinischen Systems gerecht werden, wenn wir ausgehen von dem Gegensatz, dessen Innewerden ihn seinem entscheidenden Erlebniß entgegengetrieben hat, dem Gegensatze von Fleisch und Geist. Von da wird fortzuschreiten sein zu dem Gegensatze von Adam und Christus, in welchem jene Grundmächte des Daseins dem Apostel zu Angelpunkten der Weltgeschichte werden. Die Betrachtung Christi, in dessen Angesichte ihm die Klarheit Gottes erschienen ist (2. Kor. 4, 4), wird überleiten zur Gottesidee des Apostels, in deren Lichte er die Welt begreift. Hier erst wird sein Verständniß des göttlichen Rathschlusses und Weltregiments uns aufgehen, abzielend auf das Heilswerk in Christo, und dann werden die Lehren von der geschichtlichen Stiftung, geistlichen Ordnung, sittlichen Bethätigung und schließlichen Vollendung des Heils, die großen praktischen Lehrkapitel, auf jene grundlegenden Betrachtungen sich aufbauen können. —

Zweites Kapitel.

Fleisch und Geist.

1 Das Problem.

Der elementarste und zugleich durchgreifendste Gegensatz, auf welchem die paulinische Weltanschauung beruht, ist der Gegensatz von Fleisch und Geist. Er ist zunächst ein ontologischer, der alles lebendige Sein umfaßt; aus dem ontologischen aber wird dann ein ethischer, welcher das religiös-sittliche Grundproblem der Menschheit umschließt, und in der thatsächlichen Lösung dieses Problems feiert das Heil in Christo seinen Triumph von Anfang bis zu Ende. So werden wir unsre Betrachtung des paulinischen Gedankensystems mit diesem Gegensatz zu eröffnen haben. Da aber in Betreff desselben bis heute eine unglaubliche Verwirrung der theologischen Ansichten herrscht, so müssen wir uns den Weg bahnen durch die nüchternste Begriffsuntersuchung, deren Ergebniß sich durch seine Einfachheit und Natürlichkeit als richtig auszuweisen hat.

2. Ontologischer Begriff der σάρξ.

Der paulinische Gegensatz von Fleisch und Geist als ontologischer deckt sich nicht ganz, aber nahezu mit dem uns geläufigen von Materie und Geist. Nicht alles Materielle, aber das belebte, beseelte Materielle faßt der Apostel zusammen in den ihm vom Alten Testament dargebotenen Begriff der σάρξ. Σάρξ ist ihm — im Unterschiede von dem geschlachteten Fleisch, das man ißt (κρέας, 1. Kor. 8, 13) das lebendige Fleisch, welches Menschen und Thieren gemein ist: οὐ πᾶσα σάρξ ἡ αὐτὴ σάρξ, ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σάρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σάρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων, 1. Kor. 15, 39. Also das sinnlich-Lebendige, beseelt-Materielle, das animalische Leben und Wesen. Nach der Schöpfungsgeschichte 1. Mos. 2 wird der Mensch aus einem „Erdenklose", d. h. aus dem Stoff der schon vorhandenen irdischen Natur gebildet und ihm von Gott eine lebendige Seele eingehaucht: in Anspielung hierauf heißt der erste Mensch 1. Kor. 15, 47 ἐκ γῆς χοϊκός, von Erde, aus Lehm; aber Gott hat dem irdischen Stoff einen Lebensodem eingehaucht, und so ist der Mensch eine ψυχὴ ζῶσα, eine lebendige Seele (1. Kor. 15, 45). Der so psychisch belebte irdische Stoff ist nach paulinischem Begriff die menschliche σάρξ. Daher von vornherein bei ihm die — uns vielleicht befremdende — Verwandtschaft von σάρξ und ψυχή, ebenso wie die — vom Sprachgebrauche des übrigen Neuen Testaments

abweichende — Unterscheidung von ψυχή und πνεῦμα, wie sie sich spiegelt in dem Wechselgebrauch von σαρκικός und ψυχικός, und in der Entgegensetzung beider gegen πνευματικός (1. Kor. 2, 14. 15, vgl. mit 3, 1—3; 15, 45—50). Die Psyche ist eben das (nach biblischer Anschauung dem Blute innewohnende) animalische Lebensprincip, welches der σάρξ — für welche vollständiger auch σάρξ καὶ αἷμα gesagt werden kann (1. Kor. 15, 50) — selbstverständlich eignet. — So ist denn die σάρξ der niedere, sinnliche, naturverwandte Bestandtheil des menschlichen Wesens, gegenüber dem übersinnlichen, gottverwandten, welchen die biblische Weltanschauung in demselben anerkennt. — Ein großer Theil der Abwandlungen, welche der Begriff der σάρξ bei Paulus erfährt, erklärt sich schon von hier aus. So wenn unser irdisches Leben ein ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί heißt (Gal. 2, 20; Phil. 1, 22. 24; 2. Kor. 10, 3), — ein Leben im sinnlichen Elemente, in irdischer Leiblichkeit. Oder die Bezeichnung der sinnlichen, leiblichen Abkunft und Verwandtschaft durch σάρξ oder κατὰ σάρκα: Röm. 1, 3; 9, 5 u. 8; 11, 14 (ἡ σάρξ μου = mein „Fleisch und Blut", d. h. meine Verwandten); oder Gal. 4, 23 u. 29, wo Ismael als der rein-sinnlich, natürlich Erzeugte dem Isaak als dem mittelst wunderkräftigen Verheißungswortes, also übernatürlich, pneumatisch Erzeugten entgegengesetzt wird. Von da aus versteht sich das σαρκί, κατὰ σάρκα als Bezeichnung der Leibeigenschaft, in der sich der Sclave zu seinem Herrn befindet, wie wenn Kol. 3, 22 die Sclaven ermahnt werden, τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις gehorsam zu sein, oder wenn Philem. v. 16 Onesimus als dem Philemon ἀγαπητός bezeichnet wird καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ, sowohl als Leibeigner wie als Mitchrist. Noch einfacher erklären sich Wendungen wie θλῖψις τῇ σαρκί (1. Kor. 7, 28), ἄνεσις τῇ σαρκί (2. Kor. 7, 5), oder auch πρόνοια τῆς σαρκός (Röm. 13, 14): Trübsal oder Erquickung oder Fürsorge, welche die sinnliche Seite unseres Wesens, unsere Leiblichkeit angeht. Aber auch die schwierigere Stelle Gal. 3, 3, ἐναρξάμενοι πνεύματι, νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε, bekommt schon von hier aus ihr Licht: „nachdem ihr im Geiste, mit Innerlichem begonnen habt, endet ihr jetzt im Fleische?" d. h. mit Aeußerlichkeiten, die der sinnlichen Seite des Menschen angehören, wie Beschneidung und Speisegebote. Ebenso erklären sich hier, soweit sie in unschuldigem Sinne angewandt werden, die Eigenschaftswörter σαρκικός und σάρκινος — im Grundsinne von einander verschieden wie „fleischlich" und „fleischern". Τὰ σαρκικά Röm. 15, 27;

1. Kor. 9, 11 sind die sinnlichen Lebensgüter und irdischen Lebensmittel, welche die Heidenchristen den Armen der Urgemeinde, oder die Gemeinden überhaupt ihren Lehrern mittheilen, zum Danke dafür, daß jene ihnen τὰ πνευματικά, die geistlichen Güter des Evangeliums mitgetheilt haben. Und die πλάκες καρδίας σάρκιναι 2. Kor. 3, 3 sind in bildlicher Rede, im Gegensatz zu den steinernen Gesetzestafeln des Mose, das weichere, eindrucksfähigere Material des Menschenherzens, in das man schreiben kann. — Eher scheinen Wendungen wie εἰδέναι κατὰ σάρκα, σοφοὶ κατὰ σάρκα sich dem Bereiche jener Grundbedeutung zu entziehen, und doch reicht dieselbe auch ihnen gegenüber vollständig aus. Wer sich solcher Vorzüge rühmt, welche lediglich der sinnlichen Außenseite des Lebens angehören, wie Herkunft, äußere Verhältnisse u. s. w., der καυχᾶται κατὰ τὴν σάρκα, 2. Kor. 11, 18. Wer jemanden, und sei es Christum, nur so kennt, wie es die Sinne vermitteln, also äußerlich, nicht von Geist zu Geiste, der kennt ihn κατὰ σάρκα, 2. Kor. 5, 16. Und eine Weisheit, welche sich lediglich auf die sinnliche, irdische Seite des Daseins erstreckt, nicht auf die übersinnlichen Thatsachen und ewigen Güter, die also wesentlich dem Bereich der fünf Sinne angehört, ist eine σοφία σαρκική oder σοφία κατὰ σάρκα; 1. Kor. 1, 26; 2. Kor. 1, 12. — So bleiben, abgesehen von den weiter unten zu erörternden Wendungen, in denen σάρξ oder σαρκικός einen ethischen, ethisch-schlimmen Sinn hat, eigentlich nur zwei paulinische Stellen übrig, in denen die angegebene Grundbedeutung nicht passen will: die Stelle Röm. 4, 1, wo die lectio recepta lautet: τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα, also das κατὰ σάρκα mit εὑρηκέναι zusammenzugehören und die Bedeutung „aus eignen natürlich-menschlichen Kräften“ zu haben scheint; und Röm. 6, 19 ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν, wo diese ἀσθένεια τῆς σαρκός im Sinne schwacher Einsicht genommen zu werden pflegt. Aber in der ersteren Stelle ist ohne Zweifel zu lesen: εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα, also das κατὰ σάρκα mit προπάτορα zu verbinden; ein wohlbezeugter Text, der lediglich aus dem Anstoß, daß Abraham doch nicht als leiblicher Vorfahr der heidnischen Römer bezeichnet sein könne, in die recipirte Lesart verändert sein wird. Und in der Stelle 6, 19 ist gewiß nicht an Erkenntnißschwäche der Leser zu denken, von der gar nicht zu begreifen wäre, wie sie gerade hier nach so vielen weit schwierigeren Ausführungen des Apostels berücksichtigt sein sollte, sondern von

ihrer sittlichen Schwachheit, die ihnen das Thun des Rechten noch nicht als Freiheit, sondern als Knechtschaft erscheinen läßt („παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ" —); so daß diese Stelle vielmehr zu denen gehört, welche aus dem weiterhin aufzuhellenden Zusammenhang von σάρξ und Sünde zu erläutern sind.

3. Ablehnung einer Mißdeutung. Gleichwohl hat man um solcher und weiterhin zu berührender ähnlichen Schwierigkeiten willen geglaubt, den natürlichen Sinn des Wortes σάρξ bei Paulus verlassen und den Begriff der sinnlichen Natur mit dem der menschlichen Natur vertauschen zu müssen. Das „Fleisch" sollte bei Paulus das menschliche Wesen als solches, in seinem Unterschiede von dem göttlichen, also mit dem Nebenbegriff der Kreatürlichkeit und kreatürlichen Schwäche bezeichnen.[1]) Diese ehedem vielbeliebte, noch heute nicht ausgestorbene Deutung beruft sich mit vielem Schein auf die Sinnverwandtschaft von σαρκικοί ἐστε und κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε in 1. Kor. 3, 3, übersieht aber hiebei, daß in dieser Stelle des Wortlauts unerachtet von der „menschlichen Natur" als solcher gar keine Rede ist. Das κατ' ἄνθρωπον steht hier anerkanntermaßen nicht im Sinn des wesentlich Menschlichen, sondern des Schlecht-menschlichen, alltäglich Menschlichen (vgl. v. 4), und ebenso steht das σαρκικοί hier nicht im ontologischen, sondern im ethischen Sinne, so daß die beiden sinnverwandten Ausdrücke mit nichten im Begriff des Menschlichen, sondern in dem des Sündigen einander begegnen. — Eine andere scheinbare Stütze hat die in Rede stehende Fassung an einem alttestamentlichen Sprachgebrauch, den auch Paulus hin und wieder anwendet und nach welchem πᾶσα σάρξ oder auch σάρξ καὶ αἷμα collectivisch „Menschen" bedeutet. Aber in diesen Wendungen, welche keineswegs der eigenthümlich paulinischen Lehrsprache, vielmehr der allgemeinen volksmäßigen Redeweise angehören, sind die Menschen eben — Gotte gegenüber — lediglich von der sinnlichen Seite ihres Wesens her ins Auge gefaßt, also die Grundbedeutung des Wortes σάρξ nur scheinbar verlassen. Es ist in solchen Ausdrücken so wenig eine vollständige Umschreibung oder gar Bestimmung des menschlichen Wesens beabsichtigt, als wenn wir heute von so und so vielen „Köpfen" oder

---

[1]) So unter den Aelteren Tholuck und J. Müller, unter den Neueren noch Weiß und Wendt. (Selbstverständlich schreibe ich D. Weiß hiemit nicht — wogegen er 6. Aufl. S. 250 protestirt — die Deutung der σάρξ auf eine solche Kreatürlichkeit zu, wie sie den Engeln zukommt.)

„Seelen" reden. Ueberdies deckt sich der Collectiv-begriff „Menschen" durchaus nicht mit dem Abstract-begriff „menschliches Wesen oder Kreatürlichkeit", und es hat von vornherein nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, daß Paulus den letzteren Begriff aus jenem fahrlässigen Volksausdruck gebildet und die menschliche Natur regelmäßig mit einem Namen bezeichnet haben sollte, der das Beste derselben, den Geist, unberücksichtigt ließe. — Was aber jene Deutung der σάρξ auf die menschliche Natur als solche vollends unmöglich macht, das sind die beiden Thatsachen, daß dem Apostel σάρξ und σῶμα, „Fleisch" und „Leib" vielfach sich deckende Begriffe sind, und dann, daß er unter σάρξ mehrfach ausdrücklich nur einen Theil des menschlichen Wesens versteht, dem er einen anderen Factor desselben gegenüberstellt. — Zunächst die Belege für die erstere Thatsache. In zahlreichen Fällen setzt Paulus σῶμα und πνεῦμα ganz ebenso einander entgegen, wie anderweit σάρξ und πνεῦμα. So z. B. 1. Kor. 5, 3 ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, während es Kol. 2, 5 heißt τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί. Oder 1. Kor. 7, 34 ἵνα ᾖ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι, während es 2. Kor. 7, 1 lautet: καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ. Und noch häufiger wird σῶμα und σάρξ in gleicher Bedeutung nebeneinander gebraucht; wie wenn es 2. Kor. 4, 10 heißt ἵνα ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τοῖς σώμασιν ἡμῶν φανερωθῇ, und unmittelbar darauf v. 11 ἵνα ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν; oder Eph. 5, 28. 29: οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα . . . οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν. Nicht als ob dem Apostel zwischen σῶμα und σάρξ keinerlei begrifflicher Unterschied bestünde: in der Idee des σῶμα waltet der Begriff des Organismus vor, daher auch der Leib, der in die Vielheit der μέλη, der Einzelorgane sich gliedert, zum Sinnbild der Gemeinde werden kann; in der Idee der σάρξ dagegen waltet der Begriff des Stofflichen vor, doch ohne daß — wie schon das Hineindenken der Psyche zeigt — der des Organischen ausgeschlossen würde. So kann der Apostel den Begriff des σῶμα anwenden auf Geschöpfe, denen er keine σάρξ zuschreiben würde, auf Pflanzen und Sterne (1. Kor. 15, 38. 40); ja er kann die Idee eines σῶμα πνευματικόν fassen, die Idee eines Leibes, der ebenso die Ausprägung des Pneuma sein soll wie der gegenwärtige die der Psyche. Aber der irdische Menschenleib, von dem doch zumeist gehandelt wird, ist

ein σῶμα τῆς σαρκός (Kol. 1, 22), und so decken sich in vielen Fällen die beiden Begriffe dergestalt, daß der eine geradezu für den andern stehen kann. Ist dies aber der Fall, so leuchtet ein, daß der Apostel nicht die menschliche Natur als solche oder die Kreatürlichkeit derselben durch das Wort σάρξ bezeichnet haben kann, — so gewiß ihm der Mensch kein blos leibliches Wesen, und so gewiß ihm des Menschen Seele und Geist ebenso wie der Leib etwas Kreatürliches war. Aber — die zweite oben bereits angedeutete Thatsache — das Zeugniß, daß er mit σάρξ, ebenso wie mit σῶμα und μέλη, eben nur den einen, niederen Bestandtheil des menschlichen Wesens bezeichnet hat, liegt auch unmittelbar vor, im siebenten Kapitel des Römerbriefs. Hier wird das ἐγώ, die menschliche Persönlichkeit, zwar einmal, v. 18, in uneigentlicher Weise und daher sofort mit einem einschränkenden τοῦτ᾽ ἔστιν der σάρξ gleichgesetzt; dann aber um so entschiedener v. 20ff. ihr entgegengestellt, und in dem ἔσω ἄνθρωπος oder νοῦς ein Bereich im Menschen hervorgehoben, der nicht σάρξ ist (vgl. v. 25), vielmehr den Trieben der σάρξ, dem „Gesetz in den Gliedern" widerstrebt. Gehört denn nun dieser ἔσω ἄνθρωπος oder νοῦς dem Apostel nicht zum „menschlichen" oder „kreatürlichen Wesen"?

4. Die Idee des πνεῦμα im Allgemeinen.

Wenden wir uns nach diesen vorläufigen Ergebnissen zunächst zu dem andern Daseinsprincip hinüber, welches der Apostel neben der σάρξ anerkennt, zum πνεῦμα, zum „Geiste". Das πνεῦμα ist, wie der Wortbegriff und die stete Entgegensetzung gegen die σάρξ anzeigen, das immaterielle, übersinnliche Daseinsprincip.[1]) Als solches ist es dem Apostel vor allem das Princip des wahren Lebens; denn — wie es 2. Kor. 4, 18 bedeutsam heißt — „Das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ist ewig". Die σάρξ — damit stellt der Apostel die Weltanschauung des natürlichen Menschen im Sinne höherer Weisheit und tieferer Erfahrung getrost auf den

---

[1]) Die Entdeckung einiger Modernen, daß Paulus unter πνεῦμα eine feinere Lichtsubstanz, also doch wieder etwas Sinnliches, verstehe, ist weiter nichts als ein Mißbrauch der bekannten Thatsache, daß der sprachliche Ausdruck auch der geistigsten Begriffe von sinnlichen Vorstellungen ausgeht und daß insonderheit die religiöse Sprache vermöge ihrer nothgedrungenen Sinnbildlichkeit diese sinnliche Form nie los wird. Im Uebrigen widerlegt sich jene Behauptung schon durch die Begriffsbildung πνεῦμα ἅγιον und durch die paulinische Anschauung vom πνεῦμα als ethisch wirksamem Princip; denn daß Lichtsubstanz den Menschen nicht sittlich reinigen und regieren kann, dahin hat das paulinische Denken doch wohl gereicht.

Kopf — hat bei aller ihrer sinnlichen Lebendigkeit doch nur ein Scheinleben; ihr haftet die Ohnmacht (ἀσθένεια), die Vergänglichkeit (φθόρα), der Tod wesentlich an. Darum „wer auf sein Fleisch säet, wer sein sinnliches Wesenstheil als das Feld ansieht, das er vor allem zu cultiviren habe, der wird von dem Fleische das Verderben erndten" (Gal. 6, 8). Dagegen sind πνεῦμα und δύναμις, πνεῦμα und ζωή Wechselbegriffe (1. Kor. 2, 4; Röm. 8, 2. 6. 10. 13; 2. Kor. 3, 6); das wahre Leben ist geistig, und der Geist allein ist die wahre Lebenskraft; das Geistige als solches ist das Ewige oder Ewigkeitsfähige. — Somit weist die Idee des πνεῦμα unmittelbar auf den ewigen Lebensquell, auf Gott. Das Pneuma ist vor allem πνεῦμα θεοῦ, das sich selbst mittheilende Leben des ewigen Gottes, die von Gott ausströmende Kraft wahren, ewigen Lebens. Allerdings wird diese göttliche Geistesmittheilung von dem Apostel zuweilen noch sozusagen alttestamentlich gedacht, nicht als Lebensmittheilung im Vollsinn, sondern gleichsam als bloße Anhauchung und zeitweilige Erleuchtung, — das Pneuma also als Princip der Inspiration und Prophetie; und dies prophetische Princip wird dann in seiner einzelnen, beschränkten und unvollkommenen Erscheinung von ihm bald rein sächlich als πνευματικόν (sc. χάρισμα), bald personificirend als individualisirtes πνεῦμα des einzelnen Propheten oder Inspirirten vorgestellt (1. Kor. 14, 1. 12. 32). Aber diese ganze mannigfaltige Inspiration ist ihm im neuen Bunde doch nur Begleiterscheinung einer realen Selbstmittheilung Gottes, der Ausgießung des Geistes Gottes in die Herzen (Röm. 5, 5), durch welche der Christ, d. h. das Gotteskind als solches, erst hergestellt wird (Röm. 8, 9. 14). Dieser sich selbst mittheilende Gottesgeist heißt der heilige (Röm. 5, 5; 1. Kor. 12, 3), weil er bei aller Vermählung mit dem Geiste des sündigen Menschen doch von allem sündigen Wesen schlechthin geschieden und dessen siegeskräftige Gegenmacht bleibt. Er heißt das Unterpfand oder Erstlingstheil des ewigen Lebens, weil er — selbst schon ewiges Leben — die künftige Voll-ertheilung desselben verbürgt (Röm. 8, 23; 2. Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14). Und weil nun in dieser göttlichen Selbstmittheilung, in dieser Einkehr Gottes in das Innere des Gläubigen das wesentliche, unterscheidende Kennzeichen des neuen Bundes liegt, gegenüber dem für den alten Bund charakteristischen Von-Außen-Entgegentreten des Göttlichen im Gesetzesbuchstaben, so wird πνεῦμα im Gegensatze zum γράμμα auch geradezu als das Princip und Wesen des neuen Bundes genannt (Röm. 2, 29; 7, 6; 2. Kor. 3, 6). — Alles nun, was diesem in die

Welt ausgehenden göttlichen Lebensstrome entstammt oder entspricht, alles was an diesem höheren Lebensprincip Theil hat, ist dem Apostel πνευματικόν oder κατὰ πνεῦμα. So z. B. Speise und Trank der Israeliten in der Wüste 1. Kor. 10, 3. 4, weil sie nach paulinischer Vorstellung nicht der irdischen Natur entstammen, sondern der unmittelbar hervorbringenden göttlichen Kraft. So die Erzeugung Isaaks Gal. 4, 29, weil sie nicht auf der natürlichen Zeugungskraft der greisen Eltern beruht, sondern auf dem wunderkräftigen, lebenzeugenden Wort der Verheißung (Röm. 9, 7—9). So aber auch die Gnadengüter des Evangeliums (Röm. 15, 27), oder der Wandel der Christen, der aus Kraft des ihnen mitgetheilten neuen göttlichen Lebens nach Gottes heiligen Geboten geschieht (Röm. 8, 1—14), ja der wahre d. h. eben vom h. Geiste erleuchtete und getriebene Christ selbst (1. Kor. 2, 15). — Das ist der vornehmste und wesentlichste Sinn, in welchem der Apostel von πνεῦμα redet. Von ihm zu unterscheiden sind gewisse rein formale Anwendungen des Wortes, die dem alltäglichen Sprachgebrauch angehören. Wie wenn er von einem Geiste der Knechtschaft oder der Verzagtheit oder der Betäubung, oder auch der Sanftmuth, des Glaubens u. s. w. redet (Röm. 8, 15; 11, 8; 1. Kor. 4, 21; 2. Kor. 4, 13), d. h. von Gemüthsverfassungen dieser oder jener Art. Oder wenn er den Teufel als das πνεῦμα νῦν ἐνεργῶν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, die bösen Engel als die πνευματικὰ τῆς πονηρίας bezeichnet (Eph. 2, 2; 6, 12). In diesen Fällen ist natürlich nicht an eine göttliche Realität und Wesenheit, sondern lediglich an das Unsinnliche der in Rede stehenden Gemüthsverfassungen oder Geisterwesen gedacht. — Und nun ist es die vielbewegte Streitfrage der paulinischen Anthropologie, ob der Apostel dem Menschen als solchem, also dem natürlichen, sündigen, unwiedergeborenen Menschen ein πνεῦμα zuschreibe lediglich in diesem formalen, dem alltäglichen Sprachgebrauche angehörigen Sinn, oder in jenem ernstlichen Sinne eines gottverwandten Princips, eines göttlichen Lebensfunkens, welcher von Anbeginn, und auch durch die Sünde unausgelöscht, in ihm glimme.

5. Das gottverwandte πνεῦμα des Menschen.

Natürlich kann es sich im letzteren Falle nur um eine vom Apostel ins menschliche Geistesleben hineingedachte göttliche Anlage handeln, die der Entwicklung fähig und bedürftig, und deren wirkliche Ausbildung mit der Entwicklung der formalen Geisteskräfte noch keineswegs gegeben wäre. Aber auch in diesem Sinne ist die

Sache neuerdings von verschiedenen Seiten bestritten worden. Nicht blos von jenem Standpunkt aus, welcher den Begriff σάρξ zur Bezeichnung der menschlichen Natur erweitern will, sondern auch seitens eines anderen, der für die σάρξ zwar den Begriff der sinnlichen Natur festhält, aber dem Apostel gleichwohl die Ansicht zutraut, die σάρξ in diesem Sinne für die Substanz des Menschen zu halten. Nicht als ob man hiebei verkennte, daß der Apostel dem natürlichen Menschen formale Geistesvermögen und Geistesthätigkeiten zuschreibt; aber dieselben sollen von ihm gedacht sein als bloße Vermögen und Thätigkeiten der σάρξ.[1]) Hauptbeweisstelle für diese befremdliche Auffassung, deren Motive erst bei der Erörterung des ethischen Sinnes von σάρξ ins Licht treten, soll 1. Kor. 15, 45 f. sein, wo Adam und Christus einander entgegengestellt werden mit den Worten: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ δὲ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Liegt hier nicht das wörtliche Zeugniß vor, daß Paulus den ersten Adam, also das Urbild der natürlichen Menschheit, als eine bloße ψυχὴ ζῶσα, ohne πνεῦμα geschaffen gedacht hat? Zugegeben, daß der Buchstabe einen solchen Schein erwecken kann, so beweist dieser Schein doch zuviel, und darum nichts. Denn so müßte ja auch aus demselben Buchstaben gefolgert werden, Christus habe umgekehrt keine Psyche gehabt, ja er sowohl als Adam seien auch ohne Leib zu denken, da ein solcher nicht erwähnt ist; — während doch der ganze Zusammenhang zeigt, daß der Apostel auch den verklärten Christus keineswegs als bloßen Geist, sondern in seinem Auferstehungsleibe als einem σῶμα πνευματικόν gedacht hat. Eine unbefangene Erwägung gewahrt leicht, daß in jenen Worten Adam und Christus nicht nach dem gesammten Bestande ihrer Persönlichkeit beschrieben werden sollen, sondern nur nach dem charakteristischen Elemente, in welchem sie die beiden entgegengesetzten Urbilder der Menschheit sind: der eine das sinnliche, der andre das geistliche; jener der Urheber ihres natürlichen, psychisch bestimmten Lebens, dieser der Urheber ihres übernatürlichen, vergeisteten. — Daß Paulus dem Menschen als solchem, also auch dem natürlichen Menschen ein πνεῦμα zuschreibt, ist gar nicht zu leugnen: schon die eine geflissentlich psychologische Stelle 1. Kor. 2, 11 thut es dar, — „Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ"? Aber

[1]) So Baur, Holsten u. a.

diese Stelle steht durchaus nicht allein. Wenn Paulus bei leiblicher Abwesenheit sich παρὼν τῷ πνεύματι nennt oder wenn er von der Unruhe seines πνεῦμα in Troas redet (1. Kor. 5, 3; 2. Kor. 2, 13); wenn er die Korinther warnt „vor aller Befleckung des Fleisches und des Geistes“ (2. Kor. 7, 1), oder jenen Blutschänder unter ihnen „dem Satan übergeben“ will εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ (1. Kor. 5, 5); wenn er nach Röm. 1, 9 „Gott dient ἐν τῷ πνεύματί μου“, und 8, 16 unserem Geiste vom Geiste Gottes Zeugniß geben läßt, daß wir Gottessöhne sind, so redet er in allen diesen Fällen allerdings von Christen; aber doch gehört die äußerste Künstelei dazu, in diesen Wendungen unter πνεῦμα das neue aus Gott geborne Geistesleben derselben zu verstehen, und nicht das, was sie mit allen anderen Menschen gemein haben, ihr Inneres, ihr Gemüth, ihre unsterbliche Seele.[1]) Nun fragt sich: ist dies allgemein-menschliche Pneuma lediglich gedacht als Träger rein formaler Geistesthätigkeiten, als charakterloses Subject eines Empfindens, Denkens, Wollens, das seinen Inhalt und Antrieb nur von der σάρξ her empfinge? Gewiß steht πνεῦμα im Sinne von Inneres, Herz, Gemüth bei dem Apostel zuweilen so sehr im Sinne des alltäglichen Sprachgebrauchs, daß der Unterschied zwischen πνεῦμα und ψυχή im Einzelfall verschwindet (vgl. z. B. Phil. 1, 27; 2. Kor. 1, 23; Kol. 3, 23) und selbst der σάρξ und dem πνεῦμα dieselben Empfindungen zugeschrieben werden können (vgl. 2. Kor. 2, 13 mit 7, 5); indeß schon da, wo das πνεῦμα als die Stätte des inneren Gottesdienstes erscheint, als das innere Heiligthum, wo Göttliches und Menschliches zusammenkommt (Röm. 1, 9; 8, 16), tritt die Voraussetzung einer Gottverwandtschaft desselben hervor. Aber völlig durchschlagend in diesem Sinne sind die bereits oben angezogenen Aussagen in Röm. 7 und 2, 14f. Nach Röm. 7 kennt der Apostel in dem unwiedergebornen, lediglich unter der Zucht des Gesetzes stehenden Menschen einen ἔσω ἄνθρωπος, der mit dem Gesetze Gottes übereinstimmt und an demselben Wohlgefallen hat, einen νόμος τοῦ νοός, der mit dem Gesetz in den μέλη im Streite liegt, also dem Treiben der σάρξ gegenüber die Gebote Gottes geltend macht. Und für wen es etwa

[1]) So Weiß a. a. O. S. 339 und 340, der in Folge dessen ebenso künstlich das dem Christen geschenkte neue Geistesleben von dem ihm geschenkten heiligen Geiste unterscheiden muß. Es kann keines besonderen Beweises bedürfen, daß πνεῦμα überall, wo es die σάρξ in ontologischem Sinne zum Gegensatz hat, auch seinerseits anthropologisch und nicht soteriologisch gemeint sein muß.

noch nicht ausgemacht sein sollte, daß Röm. 7 von dem vorchristlichen, unwiedergebornen Menschen redet, für den steht Röm. 2, 14 ausdrücklich das Wort von den Heiden, daß ihnen das Werk des göttlichen Gesetzes ins Herz geschrieben sei, eine συνείδησις, ein sittliches Bewußtsein ihnen innewohne, welches sie auch ohne geoffenbartes, positives Gesetz anhalte, das Rechte zu thun.[1]) Wenn nun dem 1. Kor. 2, 11 behaupteten πνεῦμα des natürlichen Menschen — und wo anders als im πνεῦμα soll man den νοῦς und die συνείδησις suchen? — ein Gotteszug und Gottesgesetz innewohnt, vermöge dessen der inwendige Mensch den Begehrungen der sinnlichen Natur widerstrebt und zu Gottes Geboten Lust hat, so kann es doch wohl keines weiteren Beweises bedürfen, daß Paulus das menschliche Pneuma als etwas nicht rein Formales und schlechthin Indifferentes, sondern als etwas Gottverwandtes gedacht hat. Wie das in Worten, deren paulinische Abkunft anzufechten hienach kein Recht besteht, die Predigt zu Athen Ap.-G. 17, 27f. ausführt: „Und zwar ist Er (Gott) nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind Seines Geschlechts". Das unbewußte, unwillkürliche Athmen der Menschenseele in Gottes Lebensgemeinschaft, wie es in jeder Bethätigung ihrer religiös-sittlichen Anlage stattfindet, könnte nicht entschiedener ausgedrückt sein. Aber wie konnte man eigentlich einem biblischen Denker, der den Menschen zum Bilde Gottes geschaffen wußte, etwas anderes zutrauen?

Man hat es gethan um jenes zu Anfang dieser Untersuchung berührten Räthsels willen, welches die paulinische Anthropologie uns aufgibt, um jener ethischen Bedeutung willen, welche der Apostel der σάρξ thatsächlich und begrifflich zuerkennt. Der Apostel betrachtet den natürlichen Menschen, des in ihm vorhandenen Pneuma und der Gottesoffenbarung in demselben unerachtet, als wesentlich fleischlich, und um dieser Fleischlichkeit willen als sündig. Οἴδαμεν γάρ, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν Röm. 7, 14. Alle Sünden und Laster,

6. Das ethische Räthsel der menschlichen Natur.

[1]) Nach P. O. Lorenz freilich (Prot. K.-Z. 93, S. 52) sind hier „christliche Heiden" gemeint, die vermöge ihrer (Geistes-) Natur ohne Gesetz das vom Gesetz Erforderte vollbringen. Also φύσει ποιεῖν heißt aus dem Geist der Wiedergeburt handeln (vgl. zu φύσει Röm. 2, 27; Gal. 2, 15). Mit einer solchen Exegese kann man viel leisten!

wie Unzucht, Unkeuschheit, Ueppigkeit, Trunksucht und Schwelgerei; aber auch Götzendienerei, Zauberei, Haß, Zorn und Bosheit, Ränkesucht, Parteiung, Neid und Zwietracht sind dem Apostel „Werke des Fleisches", Gal. 5, 19—21. Im „Fleische" wohnt ihm nach Röm. 7, 18. 23 „nichts Gutes", vielmehr ein „Gesetz", welches dem Gottesgesetz im νοῦς widerstreitet und sich als „Gesetz der Sünde" entpuppt. Das φρόνημα τῆς σαρκός, das Dichten und Trachten unsrer sinnlichen Natur ist nach Röm. 8, 7 „Feindschaft gegen Gott", ἔχθρα εἰς θεόν, — nicht zwar im Sinne eigentlichen Hasses, wohl aber der Auflehnung gegen Gottes Gesetz, — τῷ γὰρ νόμῳ θεοῦ οὐχ' ὑποτάσσεται. Und nun ist das πνεῦμα, der ἔσω ἄνθρωπος, der νοῦς, oder wie wir das höhere Theil der menschlichen Natur nennen mögen, gegenüber dieser Unbotmäßigkeit der σάρξ gegen Gottes Gesetz ohnmächtig, bringt es (— im Großen und Ganzen der Lebensgeschichte, wenn auch im Einzelnen nach Röm. 2, 14 Gutes geschieht —), nicht über ein kraftloses Wollen des Guten und Sich-sträuben wider das Böse hinaus; in dem zwischen ihm und der σάρξ geführten sittlichen Kampfe unterliegt es immer wieder, „wird gefangen genommen unter der Sünde Gesetz, das in den Gliedern ist" (Röm. 7, 15. 18. 19. 22—23). Mit einem Wort, der natürliche Mensch ist „ἐν σαρκί", in der Gewalt oder im Elemente des Fleisches, und so lange er das ist, „kann er Gotte nicht gefallen" (Röm. 8, 8), denn ebenso lange hat das Gesetz Gottes auf ihn keine andere Wirkung, als daß es „in seinen Gliedern die sündigen Leidenschaften zu Kräften bringt, die dem Tode Frucht tragen" (Röm. 7, 5). — Das sind die Anschauungen des Apostels, welche die einen Ausleger bewogen haben, den Begriffen σάρξ, σαρκικός einen der natürlichen Bedeutung fremden Sinn aufzudrängen und die sinnliche Natur, welche doch nicht als die letzte Quelle der Sünde im Menschen und nicht als die alleinige Ursache aller Arten von Sünde, auch der nicht-sinnlichen, schien gedacht sein zu können, mit der menschlichen oder kreatürlichen Natur zu verwechseln; während die andern, unter Festhaltung des natürlichen Wortsinnes von σάρξ, dem Apostel eine desto unnatürlichere Ansicht der menschlichen Natur, eine materialistisch-dualistische, das Materielle für das an sich Böse nehmende Betrachtung meinten zutrauen zu müssen. Beide Auffassungen scheitern auch hier wieder an dem genauer beachteten paulinischen Thatbestand. Was die erstere angeht: so einladend die Aussicht ist, den Sitz und Herd der Sünde aus der sinnlichen Natur des Menschen, also seiner Leiblichkeit,

heraus in die erfahrungsmäßige menschliche Natur, d. h. in den sittlichen Bereich derselben, den Willen zurückzuverlegen, — diese Aussicht erweist sich doch als trügerisch. Schon das ist wenig wahrscheinlich, daß der Apostel, wie diese Auslegung annimmt, den Gedanken der Sündhaftigkeit aus dem der Kreatürlichkeit und kreatürlichen Schwäche (des Fleisches) herausgebildet haben sollte: es sieht einem so scharfen und ethisch strengen Denker wie Paulus nicht ähnlich, die natürliche Schwäche der Geschöpflichkeit mit der sittlichen Schwäche der Gottlosigkeit verwechselt zu haben, und eine wirkliche Herleitung der letzteren aus jener würde stark daran streifen, die Sünde mit der Endlichkeit als solcher, mit den der Kreatur von Gott gesetzten Schranken in eins zu setzen. Was aber den Versuch, den Sitz und Herd der Sünde bei Paulus aus dem sinnlichen Bereich der menschlichen Natur herauszuverlegen, vollends verwehrt, das ist die Thatsache, daß der Apostel die schon oben berührte Synonymität von σάρξ und σῶμα ausdrücklich und nachdrücklich gerade auf die Beziehung zur Sünde erstreckt. Der Apostel bezeichnet als Sitz und Herd der Sünde auch geradezu den Leib. „So herrsche nun die Sünde nicht (mehr) in eurem sterblichen Leibe, so daß ihr seinen Lüsten gehorchtet; stellet auch nicht eure Glieder als Waffen der Ungerechtigkeit der Sünde zur Verfügung“ (Röm. 6, 12). „Ich sehe aber ein andersartiges Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meiner Vernunft, und mich dem Gesetz der Sünde gefangen nimmt, das in meinen Gliedern ist. Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleib!“ (Röm. 7, 23. 24). „Ist aber Christus in euch, so ist zwar der Leib todt um der Sünde willen, der Geist aber Leben (d. h. lebenvoll) um der Gerechtigkeit willen“ (Röm. 8, 10). „Denn wenn ihr nach dem Fleische lebet, so werdet ihr sterben; so ihr aber durch den Geist des Leibes Geschäfte tödtet, so werdet ihr leben“ (Röm. 8, 13). Die künstelnden Auswege, in solchen Sprüchen den Begriff „Leib“ zu allegorisiren und von einem andern Organismus zu verstehen als von dem, der aus Fleisch und Blut und aus den μέλη besteht, sind hoffnungslos, eben darum, weil Paulus ausdrücklich von dem aus den Gliedern bestehenden Leib spricht. — Und so schien ja freilich nichts andres übrig zu bleiben als die Auskunft, dem Apostel ein Stück materialistischen Dualismus zuzutrauen und ihm aus fragwürdigen hellenistischen Einflüssen die durch und durch unbiblische Ansicht beikommen zu lassen, daß das Sinnliche, Materielle das an

sich Böse, das Uebersinnliche, Spirituelle das an sich Gute sei, und daß der Mensch, weil wesentlich sinnlich, σάρξ, auch wesentlich sündig, ἁμαρτία, sei. Aber auch diese Theorie, selbst wenn man über ihre halsbrechende allgemeine Unwahrscheinlichkeit auf biblischem Boden wegsehen wollte, scheitert an dem thatsächlichen paulinischen Befund. Zuerst, — der Apostel läßt Röm. 5, 12 f. dem ersten Menschen die Sünde doch nicht vermöge seiner fleischlichen Natur anhaften, sondern er läßt ihn durch „Ungehorsam" und „Uebertretung", also durch Willensacte in Sünde fallen und so erst „die Sünde in die Welt kommen". Sodann, wenn der Apostel das Sinnliche für das an sich Böse gehalten hätte, welche Entsinnlichungsmoral hätte er in seiner Lehre entwickeln müssen. Er thut bekanntlich das Gegentheil, — niemand kann in Betreff des Gebrauchs der natürlichen Dinge grundsätzlich freier stehen als er. Aber auch die Begriffe πνεῦμα und σάρξ selber wehren sich bei ihm gegen jene ihnen aufzudrängende platonisirende Fassung. Paulus hat, wie wir vorhin nachgewiesen haben, dem Menschen ein gottverwandtes Pneuma zugeschrieben; aber er hat dies Pneuma, in welchem ja das Göttliche nur Anlage, frei auszubildende, also auch unterdrückbare Anlage ist, mit nichten als an sich heilig und gut gedacht, sondern wie 1. Kor. 5, 5; 7, 34; 2. Kor. 7, 1 zeigen, als befleckbar, ja als verderbbar. Und andererseits hat er auch die σάρξ, trotzdem er sie in ihrem thatsächlichen Befund eine σάρξ ἁμαρτίας nennt (Röm. 8, 3), mit nichten als an und für sich böse betrachtet, sondern zwischen ihr und der ihr innewohnenden Sünde wohl unterschieden. Denn er mahnt die Römer (Röm. 6, 13), ihre Glieder zu Waffen der Gerechtigkeit hinzugeben; sie sind also nicht an sich böse, sondern heiligungsfähig. Er warnt 2. Kor. 7, 1 vor „aller Befleckung des Fleisches wie des Geistes"; auch das Fleisch ist also etwas an sich Reines, Unschuldiges. Endlich, er schreibt auch Christo eine σάρξ zu, eine σάρξ ἐκ σπέρματος Δαυίδ (Röm. 1, 3), dieselbe σάρξ, welche bei uns eine σάρξ ἁμαρτίας ist (Röm. 8, 3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας), und doch ist ihm Christus — und zwar nicht, wie die Verlegenheit erdacht hat, der präexistente, sondern „der für uns zur Sünde werdende", also im Fleische lebende und sterbende — ὁ μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν, „der von der Sünde nicht Wissende", d. h. von ihr keine Erfahrung Habende 2. Kor. 5, 21. — Das hätte unmöglich von Christus gesagt werden können, wenn er die Sünde mittelst seiner σάρξ in sich

wohnend gehabt, also fortwährend — wenn auch siegreich — in sich zu bekämpfen gehabt hätte.[1])

Aber wie lösen sich diese Räthsel? Einfach genug, wie mir scheint; nur daß man auch hier, wie so oft, vor vielem Scharfsinn das Nächstliegende übersehen hat. Nach der Stelle Röm. 7, 22—24 ist das Elend des Menschen dies, daß der Wille zum Guten, das „Gesetz der Vernunft" in ihm ohnmächtig, der Trieb der sinnlichen Natur, das „Gesetz in den Gliedern" in ihm übermächtig ist. So sollte es nach der Schöpferidee Gottes nicht sein: die σάρξ, das σῶμα und seine μέλη sollten, wie der Christenmensch hernach es herzustellen hat, „Gotte dienen als Waffen der Gerechtigkeit" (Röm. 6, 13). Unsre sinnliche Natur sollte uns einerseits die Anregungen aus der Außenwelt zuführen, welche — dem inneren Tribunal des Gewissens unterworfen — den Anlaß sittlicher Gehorsamsacte und so der sittlichen Ausbildung der Persönlichkeit hergäben; andererseits sollten sie die Werkzeuge sein, durch welche ebendiese inneren sittlichen Acte zu wirksamen Thaten nach Außen würden, die Organe der Einwirkung der Persönlichkeit auf die Welt. Mit einem Worte, die σάρξ sollte im Menschen das Dienende, Werkzeugliche, und das πνεῦμα das Regierende und in diesem Regieren als Selbstzweck sich Entfaltende sein. Und daß es nicht so ist, — genauer gesagt: daß es im Großen und Ganzen nur formaler Weise so ist, nicht aber materialer; daß das niedere, werkzeugliche Element unseres Wesens überwiegend das herrschende ist, und das höhere, herrschaftliche sich von ihm beherrschen läßt, — daß die σάρξ mit dem in ihr wurzelnden Triebleben sich aus der Gewalt des νοῦς und seines

7. Die Lösung des Räthsels.

[1]) Die vorstehend widerlegte dualistische Fassung von σάρξ wird dadurch nicht annehmbarer, daß P. O. Lorenz a. a. O. S. 52 f. sie von neuem behauptet. Nach ihm ist es ein Trugschluß, aus der Heiligungsfähigkeit von Leib und Gliedern auf eine ursprüngliche Unschuld der σάρξ zu schließen, aus der sie bestehen. So hätte P. in Stellen wie Röm. 6, 13; 1. Kor. 6, 20 an einen Leib und an Glieder gedacht, die nicht aus Fleisch bestünden? — Dem aus 2. Kor. 5, 21 gezogenen Schluß, daß Christus im Fleische gelebt und doch von Sünde nicht gewußt, setzt er die Uebersetzung entgegen: „der Sünde nicht gekannt hatte, — nämlich vor Annahme des Sündenfleisches". Hienach hätte laut Paulus Gott einen selbst sündigen Menschen zum ἱλαστήριον für die Sünde der Welt gemacht, einen, der selbst der Erlösung aus diesem Todesleibe bedurft hätte, zum Erlöser der Andern. Aber je widersinniger das Ergebniß, desto „wissenschaftlicher" weiß sich die Methode.

Gottesgesetzes entfesselt und ihrerseits den Geist mit seinen Thätigkeiten des Denkens und Wollens sich dienstbar gemacht hat, das ist nach Paulus unsere allgemein-menschliche Sünde. Nicht die σάρξ als solche ist böse; sondern die Verkehrung des gottgewollten Verhältnisses zwischen σάρξ und πνεῦμα, durch welche die rechte Entfaltung und Ausbildung des letzteren zum Gottesebenbilde hintangehalten wird, ist das Böse, das in uns wohnt (Röm. 7, 17), die uns anhaftende principielle „Verfehlung", ἁμαρτία.[1]) — Es ist nicht schwer darzuthun, wie von dieser Auffassung aus der sogenannte ethische Gebrauch des Wortes σάρξ ohne irgendwelche Preisgebung des Grundsinnes sich aufschließt. Die Eigenschaftswörter σαρκικός und σάρκινος — welche Paulus in ihrer ethischen Anwendung nicht weiter zu unterscheiden scheint[2]) — bezeichnen, ebenso wie das synonyme ψυχικός 1. Kor. 3, 14, den natürlichen Menschen nur a parte potiori, nach dem, was in ihm das Maßgebende und Kennzeichnende ist, ohne das Vorhandensein eines ohnmächtig widerstrebenden übersinnlichen Factors auszuschließen. Das ἐν σαρκὶ εἶναι Röm. 7, 14; 8, 8—9, welches als ein gottmißfälliges, aber bei dem Christen nicht mehr statthabendes sich unterscheidet von dem unschuldigen noch währenden ἐν σαρκὶ εἶναι d. h. noch im irdischen Leibe wallen (Gal. 2, 20), bezeichnet — ähnlich dem Ausdruck ἐν πνεύματι εἶναι (d. h. in der Macht oder im Elemente des Geistes sein, inspirirt werden, vgl. Matth. 22, 43; 1. Kor. 12, 3; Apok. 1, 10) — den Zustand, da sich

[1]) Ein Mißverständniß dieser meiner Fassung der σάρξ bei Paulus ist es, wenn Bovon, Théologie du N. T. II. S. 159 mich die σάρξ erklären läßt als „la simple incapacité de l'esprit vis-à-vis des appetits sensibles". Nach meiner Auffassung ist das „Fleisch" der sinnlich-selbstische Theil unseres Wesens, der sich im natürlichen Menschen als das Ganze unseres Wesens gebärdet, ohne es in Wahrheit zu sein. Daß er es in Wahrheit nicht ist, daß auch im natürlichen Menschen ein höheres Prinzip, ein unverlorenes Gottverwandte übrig ist, erkennt auch Bovon an, und darum sind die am angeführten Orte gebrauchten Ausdrücke: La chair c'est l'homme en général, qui lutte contre la volonté du seigneur; Le foyer du péché en l'homme c'est l'homme ungenau und irreführend.

[2]) Die beiden hiefür in Betracht kommenden Stellen, Röm. 7, 14 und 1. Kor. 3, 1, sprechen vermöge des gleichmäßigen Gegensatzes zu πνευματικός und vermöge des ganzen Zusammenhangs durchaus dagegen, daß der Apostel zwischen beiden Adjectivformen in der ethischen Anwendung einen Unterschied mache. Ueberdies wechselt er in der Stelle 1. Kor. 3, 1—3 geradezu zwischen σάρκινος und σαρκικός.

der Mensch in der Gewalt seiner sinnlichen Natur befindet, ganz in derselben lebt und webt. Das κατὰ σάρκα εἶναι oder ζῆν oder περιπατεῖν (— letzteres in lehrreicher Weise 2. Kor. 10, 2. 3 dem unschuldigen ἐν σαρκὶ περιπατεῖν entgegengesetzt —) bezeichnet ein Sein, Leben, Wandeln nach der Norm der σάρξ, ein nach ihren Eingebungen Geartetsein, Leben und Wandeln (Röm. 8, 4. 5. 13 u. s. w.), und das κατὰ σάρκα βουλεύεσθαι 2. Kor. 1, 17 bezeichnet ein nur nach eigenwilliger Lust und Unlust geschehendes, den Weisungen Gottes nicht nachfragendes Vorsätze-fassen. Auch daß der σάρξ ein φρόνημα oder θελήματα zugeschrieben, διανοίαι beigegeben werden und Aehnliches (Röm. 8, 6. 7; Eph. 2, 3), kann nicht befremden: die zur Meisterin im Menschen gewordene σάρξ bemächtigt und bedient sich ja der formalen Geistesvermögen, des Verstandes und Willens; ja sie hat an und für sich einen Trieb, ein Bestreben, welches der Apostel in seiner bildlich personificirenden Ausdrucksweise recht wohl als eine Sinnesart, als ein Wollen bezeichnen kann.[1]) Eine kühne Metapher allerdings ist es, wenn der Apostel Kol. 3, 5 schreibt: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν κ.τ.λ.: er setzt da die leiblichen Organe für die in ihnen wurzelnden Triebe oder gar für die aus diesen Trieben entspringenden sündigen Neigungen, wie das ἐπὶ τῆς γῆς, die an der Erde haftenden Triebe den gen Himmel gehenden entgegensetzend, andeutet. Aber auch hier braucht man sich nur der allgemein-biblischen Anschauung zu erinnern, welche z. B. das Auge zum Herde unkeuschen oder habgierigen, neidischen Begehrens macht, um einzusehen, daß die Grundbedeutung der σάρξ als der Einheit der μέλη fortbesteht. — Gegen diese ganze seither von Wenigen[2]) versuchte Lösung der Räthsel des paulinischen „Fleisches"-begriffs gibt es nur Einen erheblichen Einwand, und auch der ist nicht unüberwindlich. Man sagt nämlich, und mit Recht: Paulus führt doch auf die σάρξ nicht blos die Sinnlichkeitssünden wie Unkeuschheit, Unmäßigkeit, Habgier zurück, sondern, wie vor allem Gal. 5, 19—21 veranschaulicht, auch die geistigeren Sünden, wie

---

[1]) Vgl. die personificirenden anthropomorphischen Wendungen, welche der Apostel Röm. 8, 19—23 von der unpersönlichen Kreatur gebraucht. —

[2]) Meines Wissens gehen nur R. Schmid (Zur paulinischen Christologie) und Gloel (Lehre vom h. Geist) diesen Weg der Erklärung, letzterer überdies ohne die letzte Schwierigkeit der Sache klar zu überwinden (vgl. S. 37. 38). Ich meinestheils verdanke die oben entwickelte Lösung keinem von beiden, sondern bin seit vielen Jahren durch die Quellen selbst darauf geführt.

Zorn, Streitsucht, Bosheit, Hoffahrt, und so kann er doch die menschliche Sündhaftigkeit nicht blos auf das Uebergewicht unsrer sinnlichen Natur über die geistliche zurückgeführt haben. Der Vordersatz ist richtig, aber die Folgerung bestreiten wir, ein so großes Gewicht ihr auch, wie oben erwähnt, bei der Verhandlung über den σάρξ-Begriff beigelegt worden ist. Wenn die Volksansicht auch bei uns Zornmüthigkeit oder Streitsucht und Bösartigkeit auf heißes Blut oder allzuviel Galle zurückführt, wäre es so undenkbar, daß ein biblischer Schriftsteller, dem die Seele ihren Sitz im Blute hatte, auch solche Sünden, die nicht unmittelbar sinnliches Gepräge tragen, aus Antrieben sinnlicher Natur hergeleitet hätte? Aber die Sache scheint uns tiefer begründet. Wenn nach biblischer Grundanschauung alles Gute im Menschen auf die Liebe zu Gott, alles Böse auf das Gegentheil dieser Herzenshingebung, auf die Selbstsucht zurückgeht, auf das von Paulus 2. Kor. 5, 15 betonte ἑαυτῷ ζῆν, — hatte Paulus nicht Grund, in der σάρξ die natürliche Wurzel der Selbstsucht zu finden? Alles blos natürliche, rein-sinnliche Leben ist seiner Natur nach selbstsüchtig: es will und sucht nichts anderes als sich selbst, seine Selbstbehauptung und Befriedigung. Das ist keine sündige Selbstsucht, denn wo überhaupt kein sittliches Wesen ist, da ist auch kein unsittliches; die Pflanze, das Thier sündigen nicht, wenn sie rücksichtslos nur dem Triebe der Selbstbehauptung und Selbstbefriedigung folgen. Aber da, wo Natürliches mit Uebernatürlichem zusammenkommt, um ihm als Unterlage und Werkzeug der Entfaltung zu dienen, da wird, wenn das Natürliche sich dieser Dienstbarkeit entzieht und sich zum Selbstzweck erhebt, die unschuldig-natürliche Selbstsucht zur unsittlichen, und indem sie sich zum maßgebenden Princip des Lebens aufwirft, wird sie auch im Innenleben des Geistes sich abspiegeln und neben den unsittlichen Sinnlichkeitserscheinungen auch die falschen Geistesrichtungen der Lieblosigkeit und Selbstverherrlichung ausbilden, so daß auch diese aus der Selbstsuchtsnatur der σάρξ herausgeboren sind. Es bleibt zu bemerken, daß wenn auch Paulus die letzteren ebenfalls aus der σάρξ ableitet, er die Sünden der sinnlichen Lust doch immer voranstellt, und die anderen als die abstrakteren und vermittelteren Erscheinungen der Sünde den gleichsam natürlicheren erst nachfolgen läßt. Allerdings, Paulus spricht jene Selbstsuchtsnatur der σάρξ nirgends unmittelbar und erörternd aus, so daß wir hier in der Lage sind, ein unentbehrliches Mittelglied seiner Gedankengänge vermuthend zu ergänzen: mittelbar und voraussetzungsweise

scheint er uns dasselbe doch mehr als einmal anzudeuten. Wenn er Gal. 5, 17 schreibt: „Das Fleisch gelüstet wider den Geist, und den Geist wider das Fleisch; denn die liegen mit einander im Kriege, daß ihr nicht dasjenige thätet, was ihr wollet", so spricht er ja freilich nicht von einem ursprünglichen Wesensgegensatz in Gottes Schöpfung, sondern von dem actuellen Zustand des Christen, in welchem jede von beiden Mächten die andere zu bemeistern trachtet; aber wenn es doch die ursprüngliche Natur des πνεῦμα, sein wesentliches ἐπιθυμεῖν ist, den Menschen zur Selbstverleugnung und Gotteshingabe anzuhalten, folgt dann nicht das gegentheilige ἐπιθυμεῖν als die ursprüngliche Natur der σάρξ? Und wenn der Apostel Röm. 8, 7 von der σάρξ sagt, ihr Sinn sei Feindseligkeit gegen Gott; denn sie unterwerfe sich dem Gesetze Gottes nicht, könne es auch nicht, so redet er hier doch nicht mehr von dem Zustande sittlichen Unvermögens des ganzen Menschen, wie in Kap. 7, sondern er gibt den Grund an, warum die Erlösten der σάρξ nicht mehr leben und dienen dürfen, redet also von der σάρξ als solcher. Macht hier nicht in der That das der Behauptung thatsächlicher Unbotmäßigkeit hinzugefügte und darüber hinausgehende οὐδὲ γὰρ δύναται den Eindruck eines Urtheils über die unethische Natur der σάρξ als solcher, über ihre wesentliche Unfähigkeit, sich aus sich dem Gesetze Gottes zu fügen, d. h. eben ihre angeborene Selbstsucht? Eine Auffassung, durch welche vielleicht auch der auffallend unbedingte Satz Röm. 7, 18 οἶδα γάρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν erst sein volles Licht empfängt. —

Nach alledem liegt die paulinische Anthropologie vor uns klar und offen. Sie ist im Grunde keine andere als die des ganzen übrigen Neuen Testaments; nur daß der Apostel da, wo er einen strengeren, lehrhaften Sprachgebrauch anwendet, ψυχή und πνεῦμα nicht synonym gebraucht, sondern beides als das niedere und höhere Lebensprincip unterscheidet. Nicht als hätte er eine platonische Trichotomie gelehrt, wie man aus 1. Thess. 5, 23 hat ableiten wollen: die ganz einsam dastehende, mehr rhetorische als psychologische Stelle zeigt nur, daß er die Psyche als Mittelglied zwischen Leib und Geist gelegentlich auch von beiden unterscheiden kann, während er sie in der Regel in der belebt gedachten σάρξ, in dem Leibe als lebendigem miteindenkt. So bleibt die allgemein-biblische Dichotomie: der Mensch naturverwandt und gottverwandt, zusammengewoben aus

8. Zusammenfassung der paulinischen Anthropologie.

einem der Erde angehörigen Stoff und einem Lebenshauch aus Gottes eigenem Wesen. Sind für diese beiden Factoren σάρξ und πνεῦμα die eigenthümlich paulinischen Namen, so gehen daneben doch andere Bezeichnungen her, die nichts wesentlich andres meinen; wie mit der σάρξ das σῶμα und die μέλη wechseln, so mit dem πνεῦμα der ἔσω ἄνθρωπος, der νοῦς, die καρδία. Der Ausdruck ἔσω ἄνθρωπος (Röm. 7, 23; 2. Kor. 4, 16; Eph. 3, 16) steht dem ἔξω ἄνθρωπος (2. Kor. 4, 16) ganz ebenso gegenüber wie das πνεῦμα der σάρξ; er ist dem Pneuma so synonym, wie im Deutschen „unser Inneres" unserm „Geiste". Wie nun dem Fleische, dem beseelten Leibe und seinen einzelnen Gliedern die natürlichen Triebe und Begehrungen angehören (Röm. 6, 12; 13, 14), so dem inwendigen Menschen das Organ, das Göttliche zu vernehmen und anzunehmen, der νοῦς, d. h. das vernünftig-sittliche Bewußtsein. Denn daß der νοῦς im psychologischen Sinne[1]) dem Apostel nicht blos das Erkenntniß-vermögen, die theoretische Vernunft ist, sondern zugleich die praktische Vernunft, das Vermögen der sittlichen Erkenntniß und des sittlichen Willens, so daß das Röm. 7, 15 erwähnte θέλειν und μισεῖν und die Röm. 2, 15 hervorgehobene συνείδησις, das Gewissen, in seinen Bereich fällt, geht aus Röm. 7, 25 (τῷ νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ) deutlich hervor; (vgl. auch schon vorher v. 22—23 mit v. 16. 20. 21).[2]) — Ein weiterer Wechselbegriff des πνεῦμα, ἔσω ἄνθρωπος, νοῦς ist dem Apostel das „Herz" (vgl. z. B. Röm. 2, 28. 29; 8, 27; 1. Kor. 4, 5;

---

[1]) Es gibt auch einen ethischen Sinn des Wortes, = Denkart, Gesinnung. In diesem Sinn ist z. B. 1. Kor. 2, 16 von einem νοῦς Χριστοῦ, Kol. 2, 18 vom νοῦς τῆς σαρκός die Rede.

[2]) Die Behauptung von Weiß (6. Aufl. S. 253): „daß irgendwo νοῦς das Vermögen der sittlichen Erkenntniß und des sittlichen Willens bezeichne, ist unerweislich und hebt das Verständniß von Röm. 7 geradezu auf" verstehe ich nicht; dasjenige, womit man nach Röm. 7, 15. 19. 25 θέλει, μισεῖ und θεῷ δουλεύει, muß doch irgendwie willenhaft sein. P. Lorenz a. a. O. S. 52 will mich einer Verwechselung von νοῦς und πνεῦμα bei P. zeihen; ersteren spreche P. dem natürlichen Menschen zu, letzteres ab. Nun weiß auch ich, daß die Begriffe νοῦς und πνεῦμα sich unterscheiden wie „Vernunft" („Sinn") und „Geist", ich bedenke aber auch, daß Sinn und Vernunft nur sein kann wo Geist ist und traue diese Logik auch dem Apostel zu. Wenn der Apostel 1. Kor. 14 ein „Beten" τῷ πνεύματι, d. h. ein vom Geiste Gottes eingegebenes ekstatisches Beten unterscheidet von einem „Beten" τῷ νοΐ, einem durch das vernünftige Bewußtsein vermittelten Gebet, so beweist das nicht im mindesten, daß er nicht das vernünftige Bewußtsein des Menschen anderswo „seinen Geist" genannt haben

14, 25; 2. Kor. 5, 12; Eph. 1, 18). Es ist dem Apostel in biblisch-populärer Weise der lebendige Einheitspunkt der ganzen Persönlichkeit, in welchem alle psychischen wie pneumatischen Regungen zusammenlaufen, kann daher ebensowohl beschrieben werden als der Ort, an welchem von Natur das Gesetz Gottes eingeschrieben ist (Röm. 2, 15, wonach die Sinnverwandtschaft von καρδία und νοῦς Röm. 7, 22 einleuchtet), wie auch wiederum als der Träger der aus der σάρξ stammenden Lüste und Begierden (Röm. 1, 24). — In allen diesen sich nicht völlig deckenden, aber noch weniger gegen einander abzugrenzenden psychologischen Bezeichnungen liegt die Eigenthümlichkeit der paulinischen Anthropologie nicht; sie liegt auf der von uns oben entwickelten ethischen Seite, in der scharf gespannten Entgegensetzung von Fleisch und Geist als des ungöttlichen und des gottverwandten Princips im Menschen. Nicht als ob er hier eine vom übrigen Neuen Testament abweichende Lehre vortrüge: wir erinnern uns des Jesusspruches von der Willigkeit des Geistes und der Schwäche des Fleisches, und ebenso der Zurückführung der Sünde auf die σάρξ und ihre Begierden im Jacobus- und Petrusbrief. Aber so wie er hat doch keiner von den Aposteln die allgewaltige Macht des Fleisches, der sinnlich-selbstischen Natur beschrieben und die Ohnmacht des gleichsam zum glimmenden Dochte, zum schlummernden, gebundenen Keim herabgedrückten Göttlichen im Menschen betont, und keiner so wie er auf diese schlechte Natürlichkeit des Menschen das ganze

---

könnte, und er hat es 1. Kor. 2, 11 unleugbar gethan. Wenn er in Röm. 7 diesen Ausdruck vermeidet, so erklärt sich das durchaus aus dem Bestreben, keinen Ausdruck zu brauchen, der vom wiedergeborenen Menschen mißverstanden werden könnte. Und in Ausdrücken wie Röm. 8, 16; 1. Thess. 5, 23; 2. Kor. 7, 1; 1. Kor. 5, 3. 4 das auf die Seite des Menschen fallende πνεῦμα nicht einfach anthropologisch zu verstehen, da es doch einerseits dem Leibe, andererseits dem Gottesgeiste entgegengesetzt wird, ist einfach Unnatur; „ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι" sollte nicht einfach heißen „dem Leibe nach abwesend, aber dem Geiste nach (d. h. mit meinen Gedanken) anwesend", sondern: „anwesend mit meinem in der Wiedergeburt empfangenen neuen Lebensprincip?" Eine solche Exegese richtet sich selbst. — Uebrigens, auch wenn P. Lorenz Recht hätte mit seiner Behauptung, daß P. „die von der ψυχή unterschiedene höhere Seele", die er allerdings dem Menschen zuerkenne, nur νοῦς nennte, nicht πνεῦμα, so wäre sein Hauptsatz, daß nach P. in der Erlösung dem Menschen „ein ganz neuer, ihm bisher fremder Wesenstheil gegeben würde", doch falsch. Denn die „höhere Seele", ob νοῦς, ob πνεῦμα genannt, bliebe auch so der „glimmende Docht" des Göttlichen im Menschen, über den das πνεῦμα ἅγιον als etwas Wesensverwandtes käme, um ihn zur hellen Flamme zu erkräftigen.

Heilswerk bezogen, das — begründet von Christo als dem urbildlichen, geistlichen Menschen — nun darin besteht, die Macht des Fleisches zu brechen und den glimmenden Docht des Geistes durch Zufluß von Oben zur hellen heiligen Flamme zu entfachen; einer Flamme, die zuerst den inwendigen Menschen und sittlichen Wandel, schließlich aber auch den sterblichen Leib zum Ebenbilde des vollendeten Christus verklärt. Fragt man schließlich, woher der Apostel diese seine eigenthümliche Betrachtungsweise der σάρξ als Sitz und Herd der Sünde im Menschen habe, so ist es verkehrt, nach alttestamentlichen Anregungen zu suchen, die in der That nicht vorhanden sind; noch verkehrter, den Apostel, den scharfen klaren Denker, in hellenistischer Confusion eine blos geistlose Substanz, die ihren Bereich am sinnlichen Leibe hat, in ein geistwidriges Princip verwandeln zu lassen, das auf den ganzen Menschen übergriffe.[1]) Der Apostel hat seine Theorie aus der Praxis, aus der sittlichen Erfahrung, welche er schärfer durchgemacht und von der er sich schärfere Rechenschaft gegeben hat als vielleicht irgend ein vor ihm lebender Mensch. Aus jenen inneren Kämpfen, die er Röm. 7 bekennt, aus den Jugendkämpfen zwischen Lust und Gewissen, zwischen den sich regenden Begierden der sinnlich-selbstischen Natur und dem tiefempfundenen Ernste des auch das Verborgene des Herzens richtenden Gottesgesetzes ist ihm seine Erfahrung von der Macht und Selbstsucht der σάρξ, und aus dieser Erfahrung seine Lehre von derselben entstanden. Ohne Zweifel hat diese Erfahrung etwas Individuelles, ein subjectives Moment: so scharf wie jener innere Widerstreit durch des Paulus Seele gegangen ist, geht er nicht durch jede Menschenseele, und so unbedingt, wie Paulus Röm. 7 die Ohnmacht des inwendigen Menschen ausdrückt, hat er selbst sie in anderen Stellen, wie Röm. 2, 14. 15. 26, nicht aufrechterhalten; er hat ihr in Röm. 7 diese Unbedingtheit nur geben können, weil er den absoluten Maßstab des göttlichen Gesetzes an sein Inneres anlegte. Aber eben weil er im Gefühl dieser Unbedingtheit der göttlichen Forderung jenen inneren Zwiespalt in menschenmöglicher Schärfe erlebte, war seine Selbstbeobachtung in jenen Kämpfen zwischen Fleisch und Geist mehr als bloße Selbstbeobachtung: sie war die erkenntnißscharfe Wahrnehmung einer inneren Noth und Krankheit, welche deutlicher oder dunkler gefühlt thatsächlich in jedem Menschen vorhanden ist und auf deren

[1]) Vgl. Gloel, der h. Geist S. 54—58; Pfleiderer, Paulinismus, S. 55.

Herausstellung er daher als auf eine allgemein-gültige Wahrheit den Aufbau seiner Heilspredigt sicher begründen konnte. — In der nachfolgenden kirchlichen Lehrentwicklung ist es erst Augustin, der diese paulinischen Grundanschauungen wieder aufnimmt, und durch seine Vermittelung sind sie die Grundlage der reformatorischen Theologie und evangelischen Kirchenlehre geworden. Daß dennoch zwischen der paulinischen Fassung und Begründung der allgemein-menschlichen Sündhaftigkeit und der späteren durch Augustin bedingten Kirchenlehre ein nicht unerheblicher Unterschied waltet, indem bei Paulus in dem wenn auch noch so unentwickelten und gebundenen Pneuma ein wahrhaft Gutes im Menschen übrig bleibt, ist hier nur anzudeuten. —

Drittes Kapitel.

Adam und Christus.

Fleisch und Geist sind die Factoren der menschlichen Natur in dem Einzelnen, und jeder Einzelne trägt auch das Räthsel des Mißverhältnisses dieser Factoren in sich. Aber nicht in dem Einzelnen löst sich dies Räthsel, weder sofern es die Entstehung, noch sofern es die Ueberwindung jenes Mißverhältnisses betrifft. Um diese zwiefache Lösung zu finden, hat der Apostel hinausgehen müssen über die Betrachtung des einzelnen Ich in eine Betrachtung der Menschheit als Ganzen, der Weltgeschichte im umfassendsten Sinn. Indem er sich auf diesen Standpunkt erhebt, überblickt er zuvörderst das zu lösende Problem erst in seinem ganzen Umfang: er erblickt zwei dunkle furchtbare Gewalten, welche im Bunde mit einander die Menschheit und Weltgeschichte beherrschen und alles Schöne, Frohe in ihr wie mit einem schwarzen Schleier überzogen haben: Sünde und Tod. Indem er aber weiter den dunklen Strom der Weltgeschichte bis zu seinem Anfang und wiederum zu seinem Ziele verfolgt, entdeckt er auf diesen beiden Punkten zwei entgegengesetzte und in dieser Entgegensetzung einander entsprechende Gestalten, welche die Angelpunkte der Weltgeschichte bilden und ihm in verschiedener Weise das Räthsel derselben auflösen: Adam und Christus. Zweimal in seinen Briefen stellt er die beiden betrachtend einander gegenüber: Röm. 5, 12 f. und 1. Kor. 15, 22 u. 45 f. Dort vergleicht er

1. Uebergang in die weltgeschichtliche Betrachtung.

sie mit einander nach ihrer weltgeschichtlichen Wirkung: Adam der Urheber der Sünde und des Todes für alle, und Christus der Ueberwinder der Sünde und des Todes für alle. Hier geht er von der Wirkung beider auf ihr Wesen zurück, auf das Verhältniß beider zur Idee der Menschheit: Adam der erste, der sinnliche, irdische Mensch, und Christus der zweite und letzte, der geistliche und himmlische Mensch. Indem wir uns diese Anschauungen des Apostels zergliedern, dürfen wir hoffen in die Tiefen seiner Weltanschauung weiter einzudringen.

2. Begriff und Wesen der Sünde. Also zuerst seine Anschauung von der Sünde. In der Herausstellung des verkehrten Verhältnisses von Geist und Fleisch hat Paulus uns auf den thatsächlichen Grund der Sünde im Menschen geführt, aber er hat diese noch nicht als solche zum Gegenstande seiner Betrachtung gemacht. Auch thut er das nirgends in geflissentlicher Auseinandersetzung; um so reichlicher in einer Fülle gelegentlicher Andeutungen. Seine Ansicht von der Sünde liegt im Grunde schon in ihrem Namen: ἁμαρτία, Verfehlung. Damit ist sie von vornherein bezeichnet als etwas, das der Idee nach nicht natürlich ist, als etwas Nicht-sein-sollendes, von der richtigen Linie Abweichendes; der Name gibt ihr von vornherein das Gepräge des Widerspruchs gegen Gott und seinen heiligen Willen. Dieselbe Auffassung prägt sich aus in den synonymen Bezeichnungen παράβασις und παράπτωμα, ἀνομία und ἀδικία. Παράβασις, Uebertretung, heißt dem Apostel die Sünde da, wo sie sich über ein gewußtes positives Gebot wegsetzt (Röm. 4, 15; 5, 14; Gal. 3, 19); etwas weiter gefaßt ist der Begriff παράπτωμα, Fehltritt, bei dem das Bewußtsein von dem übertretenen Gesetz nicht nöthig ist, und der auch in der Einheit collectivisch gesetzt wird (Röm. 4, 25; 5, 15—18; 5, 20). Ohne zwischen That- und Zustandssünde zu scheiden, auf beide beziehbar, heben ἀνομία und ἀδικία die Zuchtlosigkeit und Unrechtmäßigkeit der Sünde hervor, bald im weitesten, auch die Unfrömmigkeit einschließenden Sinne (Röm. 1, 18b; 2, 8; 2. Theff. 2, 3), bald das Unsittliche im engeren Sinne bezeichnend (Röm. 6, 19; 1, 18 neben ἀσέβεια). — So setzt die Sünde überall göttliche Rechte und Ordnungen (δικαιώματα, Röm. 1, 32; 2, 26) voraus, ein Gesetz Gottes, das bewußter oder unbewußter durch sie verletzt wird. Der Apostel denkt dabei vor allem an den Kern des in Israel geoffenbarten Gesetzes, an die zehn Gebote (vgl. z. B. Röm. 2, 21 f.; 13, 9), von denen er annimmt, daß

ihr Inhalt auch den Heiden von Natur ins Herz, ins Gewissen geschrieben sei (Röm. 2, 14. 15). Nicht daß er die Tragweite derselben auf den groben Buchstaben beschränkte: vielmehr führt er sie mit Jesu auf den Grund der Gesinnung, auf die großen Grundpflichten der Liebe Gottes und der Nächstenliebe zurück. Die letztere wird ausdrücklich (Röm. 13, 8) als der Inbegriff der Gebote zweiter Tafel bezeichnet: daß darüber die große religiöse Grundpflicht, die auch die ganze Sittlichkeit trägt, die Liebe Gottes, nicht vergessen ist (vgl. Röm. 8, 28; 1. Kor. 2, 9), versteht sich von selbst.[1]) Eben weil alles sittliche Rechtverhalten auf Gottesliebe beruhen muß, dem Gegenpol der natürlichen Selbstsucht, so ist diese in ihrem innersten Wesen, wenn auch zumeist unbewußt, ἔχθρα εἰς θεόν, Feindschaft gegen Gott (Röm. 8, 7). — In diesem Verhältniß der Sünde zu Gott und Gottes heiliger Ordnung liegt es weiter begründet, daß sie in allen ihren Formen Verschuldung gegen Gott, Rückstand an der ihm schuldigen Ehre, an dem ihm gebührenden Gehorsam ist (Röm. 2, 8 ἐριθεία, ἀπείθεια), daß also jede zum Bewußtsein kommende Sünde im Menschen Angst vor Gott und Furcht vor seiner Strafe (φόβος, Röm. 8, 15), mit Einem Worte Schuldgefühl erzeugen muß. Es kann auffallen, daß der Apostel für dieses subjective Moment, das in seiner Rechtfertigungslehre von unverkennbarer Bedeutung ist, keinen ganz entsprechenden Ausdruck geprägt hat.[2]) Er hat vorgezogen, die objective Realität zu betonen, welche dem Schuldgefühle zu Grunde liegt und sich in demselben bezeugt, den „Zorn Gottes", d. h. den heiligen Unwillen desselben über alle Gottlosigkeit und Unfrömmigkeit der Menschen (Röm. 1, 18), aus dem seine Strafgerichte, die daher auch geradezu mit ὀργή sc. μέλλουσα bezeichnet werden (Röm. 3, 5; 5, 9 u. s. w.), entspringen. Selbstverständlich richtet sich das Maß der Schuld, sowohl des subjectiven Schuldgefühls als des objectiven Gotteszornes, nach dem Grade der Zurechnungsfähigkeit, und diese Zurechnungsfähigkeit ist bedingt durch die größere oder geringere Erkenntniß des göttlichen Gesetzes. Darum heißt es Röm. 5, 13, daß Sünde nicht zugerechnet werde, wo kein Gesetz ist, und Röm. 4, 15, daß das Gesetz Zorn (Gottes) bewirke, indem wo kein Gesetz, auch

[1]) Man beachte, wie Röm. 1, 21 alle religiöse und sittliche Verderbniß der Heidenwelt auf die Versäumniß im Rechtverhalten gegen Gott, auf die träge Unterlassung des Lobens und Dankens zurückgeführt wird.

[2]) Nur gestreift wird der Begriff des Schuldgefühls in der θλῖψις κ. στενοχωρία Röm. 2, 9 oder dem „Fluche des Gesetzes" Gal. 3, 13 und ähnlichen Wendungen.

keine Uebertretung sei. Zwei unleugbare Wahrheiten, aber doch nur von relativer Anwendung. Gewiß, erst da, wo dem sittlich fehlgehenden Menschen das Gebot Gottes klar entgegentritt und er nun doch demselben gegenüber an seinem Fehlwege festhält, vollzieht sich der Vollbegriff der Sünde und darum der Verschuldung (vgl. Röm. 7, 7). Daher der Apostel auch, bei aller ungezügelten Erscheinung der Sünde in der Heidenwelt, das äußerlich sittlichere Israel, welches im Besitze des geoffenbarten Gesetzes ist, nicht für das weniger, sondern desto mehr sündige und schuldige hält (Röm. 5, 20; 7, 13; Gal. 3, 19). Aber doch ist kein Mensch, auch kein Heide, sofern er überhaupt geistig zurechnungsfähig ist, ganz ohne Kenntniß des göttlichen Gesetzes: Gott hats ihm von Natur ins Herz geschrieben, und darum ist auch er nach dem Maße seiner Erkenntniß verantwortlich, — der Zorn Gottes, der sich vom Himmel herab über alle Unfrömmigkeit und Unsittlichkeit der Menschen offenbart, liegt von Rechts wegen auch auf der Heidenwelt (Röm. 1, 18—20).

3. Erscheinung und Macht der Sünde.

Was die Erscheinung der Sünde im Menschenleben angeht, so faßt der Apostel natürlich zunächst den Einzelact als solchen ins Auge (ἁμαρτία = ἁμάρτημα: 1. Kor. 6, 18; 2. Kor. 11, 7; Röm. 3, 25). Jeder sittliche Act, er sei That oder Rede oder Gedanke, der wider Gottes heiligen Willen verstößt — und es thuts jeder, der nicht aus der Liebe zu Gott entspringt — ist Sünde (vgl. Röm. 14, 23). Daß der Apostel bei solchen sittlichen Einzelacten dem Menschen eine Willensfreiheit zutraut, dieselben zu thun und zu lassen, ist nicht zu verkennen. Alle seine sittlichen Ermahnungen und Warnungen setzen eine solche Freiheit voraus, und wenn Heiden das sittliche Vermögen haben, im Einzelnen τὰ τοῦ νόμου zu thun (Röm. 2, 14. 26), so sind auch ihre Uebertretungen Freithaten ihres Willens. Aber es ist doch nur die Oberfläche der sittlichen Beobachtung, auf der uns die Sünde als Einzelthat eines freien Willens erscheint: im Zusammenhange des sittlichen Lebenslaufes hat jede gute oder böse Einzelheit, haben insonderheit gewisse Entscheidungen des Willens zum Guten oder Bösen eine verhältnißmäßig bindende Macht. „Wisset ihr nicht, ruft der Apostel Röm. 6, 16 seinen Lesern zu, daß wem ihr euch als Knechte zum Gehorsam ergebet, deß Knechte seid ihr auch, entweder der Sünde zum Tode, oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit?" So kann die Sünde nach einer bestimmten Seite des sittlichen Lebens hin als Richtung, als Zustand, als Laster sich aus-

bilden, und der Apostel wendet weiter seine Aufmerksamkeit dieser ihrer schlimmeren Erscheinungsform zu. Die Zustände des Volkslebens seiner Zeit, des jüdischen und noch mehr des heidnischen, geben ihm wiederholten Anlaß, das herrschende Sündenverderben zu schildern und die zucht-, ehr- und lieblosen Laster aufzuzählen, in die sich die vorchristliche Menschheit verstrickt hat bis zur unnatürlichen Wollust und zur Zerstörung der natürlich-sittlichen Gefühle (Röm. 1, 24; 1. Kor. 6, 9; Gal. 5, 19 f.). Auch hiebei fehlt es nicht an Schuldgefühl (Röm. 1, 32), also an einem Freiheits- und Verantwortungsbewußtsein: doch aber macht hier die Sünde bereits den Eindruck einer beherrschenden, den Willen knechtenden Macht (Röm. 6, 20). Demgemäß nennt der Apostel auch die herrschenden Laster πάθη, πάθη ἀτιμίας, Röm. 1, 26: es ist die treffende Bezeichnung für die sittliche Passivität, mit der sich der Mensch dabei verhält, gegenüber einer seinem wahren Wesen fremdartigen Gewalt, in der er sich befindet und die ihn herabwürdigt und entehrt. — Und nun ist seine Meinung allerdings nicht, daß diese Lasterknechtschaft bei allen stattfinde, die nicht in Christo freigeworden. Vorsichtig sagt er nach der Lasteraufzählung 1. Kor. 6, 11 von der vorchristlichen Vergangenheit seiner Leser: καὶ ταῦτά τινες ἦτε, — τίνες, nicht alle. Es gibt auch Heiden, welche sich von alledem, was Röm. 1 aufzählt, rein gehalten haben, welche „des Gesetzes Werk thun", die „Gebote des Gesetzes halten" (Röm. 2, 14. 26); wievielmehr hat es Solche gegeben und gibt sie in Israel, dem im Unterschiede von der Heidenwelt das διώκειν νόμον δικαιοσύνης, das der Norm der Gerechtigkeit Nachtrachten charakteristisch ist (Röm. 9, 31). Von den Frommen des alten Bundes, von einem Abraham oder Elia nicht zu reden, — der Apostel ist sich selbst ein Beweis dafür, was ein auf Gottes Gebot gerichteter ernster Wille vermag; er war als junger jüdischer Eiferer κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος (Phil. 3, 6). Dennoch stellt er sich und mit sich alle, auch die Besten und Reinsten, sofern sie außer Christo sind, in einem weiteren, tieferen Sinne zur Sünde in dasselbe Knechtesverhältniß: er weiß sich an und für sich (αὐτὸς ἐγώ Röm. 7, 25) ebensogut ὑφ' ἁμαρτίαν, δουλεύων τῇ ἁμαρτίᾳ, πεπραμένον ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (Röm. 7, 14. 25), denn er ist σάρκινος (ib.). Das ist ihm die verborgenste, aber mächtigste Erscheinungsform der Sünde, daß sie eine Eigenschaft der menschlichen Natur als solcher ist, — eben in jener bösen Uebermacht, welche das Fleisch über den Geist hat. Er legt die Betonung

dieser Thatsache in seinen Sprachgebrauch selber hinein: weit häufiger als die Einzelversündigung oder die einzelne Zustandssünde ist ihm ἁμαρτία das böse Princip unsrer Sünd-haftigkeit, die böse Macht, die in die Welt eingedrungen ist (Röm. 5, 12), welche in derselben herrscht (βασιλεύει Röm. 5, 21; 6, 12), unter welche „alle verkauft und beschlossen sind“ (7, 14; 11, 32), die in jedem Menschenkinde wohnt und ihm ihr „Gesetz“ eingepflanzt hat (ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία, Röm. 7, 17. 18; 7, 23 νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου). Wie er zu der Erfahrung der Sünde in dieser Gestalt gekommen, erzählt er selbst uns Röm. 7, 9 f.: „Ohne das Gesetz ist die Sünde todt, ich aber hatte einst Leben (Glück und Frieden der Kindheit), unberührt von dem Gesetz. Da aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf, ich aber starb (fühlte mich als ein Kind des Todes). Denn die Sünde nahm vermöge des Gebotes Anlaß mich zu betrügen und mittelst desselben zu tödten.“ Eine offenbare Wiederholung der Paradiesesgeschichte 1. Mos. 3, die er hier als selbsterlebte beschreibt: aber die Schlange, die dort dem Menschen von außen entgegentritt, hegte er im eignen Busen: sie schlummerte nur, erschien wie todt. Da trat der Widerstreit von Gebot und Naturtrieb ein, das Gebot „Laß dich nicht gelüsten“ (denn dies ist gemeint, v. 7) stempelte die natürliche Lust, die bis dahin eine unschuldige war, zur bösen Lust, indem es ihr entgegentrat und sie dennoch nicht zu unterdrücken vermochte. Und so, indem ihm das Verbotene reizend erschien und reizend blieb, ward Paulus seiner Sündigkeit, seiner Verlorenheit inne, — das Urtheil des heiligen Gottes durchfuhr ihn wie ein tödtendes Richterschwert. Eine Erfahrung, die nicht jedermann dem Apostel nachmacht, weil nicht jeder mit sich selbst so unerbittlich streng ins Gericht geht, und die er dennoch als allgemeingültige hinstellen darf, weil die menschliche Natur, die er auf diese Weise an sich selber kennen gelernt hat, in allen eine und dieselbe ist. Das ist die Verkehrtheit und Verderbniß der menschlichen Natur, die sich in allen wiederfindet, daß das Fleisch mächtiger ist als der Geist, daß der sinnlich-selbstische Trieb, wenn er auf den Widerspruch der Vernunft und des Gewissens stößt, sich nicht unterwirft und verstummt, sondern sich auflehnt und — auch wenn es zu keiner Thatsünde kommt, als böse Lust, als Begierde sich im Herzen behauptet. — Das ist die Thatsache, um derentwillen Paulus Eph. 2, 3 die Menschen „Kinder des Zornes von Natur“ nennt, und um dieser Thatsache willen thut er nun in seiner Betrachtung der Sünde

den letzten, für seinen ganzen christlichen Heilsglauben entscheidenden Schritt: er behauptet nicht nur die Geneigtheit des natürlichen Menschen zum Bösen, sondern seine Ohnmacht zum wahrhaft Guten, seine Unfähigkeit in sich eine Gerechtigkeit herzustellen, die Gotte genügen könne. „Da ist keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer". „Jeder Mund muß verstummen und alle Welt Gottes Gerichte verfallen" (ὑπόδικον γενέσθαι τῷ θεῷ). „Denn aus Gesetzeswerken wird keine Kreatur gerecht erfunden werden vor Ihm". „Das Gute, das ich will, thue ich nicht, und das Böse, das ich nicht will, ja das ich hasse, das thue ich; Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen des Guten finde ich nicht" (Röm. 3, 12. 19. 20; 7, 15. 18). Um dies moralische Todesurtheil über sich selbst und die ganze natürliche Menschheit zu verstehen, muß man fest im Auge behalten, daß der Apostel hier den idealsten, den absoluten Maßstab des Guten anlegt. Gutes nach relativem Maßstab gibt es genug in der Welt und zu demselben reichliche Freiheit und Kraft; aber hier handelt sichs um das unbedingt Gute; wie wenn Kant sagt, es gibt nichts wahrhaft Gutes im Himmel und auf Erden, als einen wahrhaft guten Willen. Diesen wahrhaft guten Willen, der nichts Böses neben sich duldet, der zu einem reinen Handeln überall den reinen Beweggrund gibt, der in fortschreitender Kette von Siegen über das radicale Böse, über die natürliche Selbstsucht den wahren und vollkommenen Gottesmenschen in uns herstellt, lebend und webend in der Liebe Gottes von ganzem Herzen, — den spricht Paulus dem natürlichen Menschen ab, und wer kann ihm dabei widersprechen? Aber dieser ideale, absolute Maßstab ist eben der einzige, der vor Gott gelten kann, vor dem heiligen Gotte, der das Herz ansieht und dessen selige Gemeinschaft gebunden ist an das „Ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater im Himmel vollkommen ist". Wenn alle seine Gebote sich zusammenfassen in das Eine „Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen", fleischlich-Gesinntsein aber ἔχθρα εἰς θεόν ist, was wollen alle relativen Tugenden und frommen Velleitäten bedeuten gegen die Unfähigkeit, diese ἔχθρα εἰς θεόν aus dem Herzen zu reißen und in die volle, reine Gottesliebe zu verwandeln? Und so behält Paulus allerdings Recht, wenn er sein Urtheil über die Sünde auf jene Spitze treibt, da im Menschen auch keine Freiheit zum wahrhaft Guten übrig ist, außer der Freiheit nach göttlicher Befreiung um Hülfe zu schreien: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleib?" (Röm. 7, 24).

4. Sünde und Tod.

Und nun liegt auf diesem ausnahmslosen Zustand sittlicher Knechtschaft ein ebenso ausnahmsloses Gottesgericht: das ist der Tod. Denn der Sünde Sold ist Tod, schreibt der Apostel Röm. 6, 23; ein Satz, der freilich nicht, wie er gewöhnlich mißbraucht wird, eine Erklärung dessen ist, was wir heute Tod nennen, sondern der den eigenthümlichen Begriff, welchen der Apostel von „Tod“ hat, voraussetzt und ihn für das erklärt, was bei der Sünde herauskomme. Welches ist dieser Begriff? Man irrt sehr, wenn man annimmt, der Apostel meine mit dem Tode, der nach Röm. 5, 12 durch die Sünde in die Welt gekommen ist, den leiblichen Tod nicht; oder er habe, weil manche Stellen (wie z. B. die oben berührte Röm. 7, 10 „Ich aber starb“) unmöglich auf den leiblichen Tod bezogen werden könnten, verschiedene Begriffe von Tod gehabt und bald diesen, bald jenen angewandt. Er faßt den Begriff „Tod“ nur tiefer und umfassender als wir; der Tod ist ihm etwas nicht blos den Leib, sondern auch die Seele Angehendes, und nicht blos der Moment, da Leib und Seele sich scheiden, etwa um letztere in die Freiheit eines erhöhten Daseins zu entlassen, sondern ein der gottgewollten Gemeinschaft von Leib und Seele widersprechender Zustand und Verlauf, der längst vor jenem Scheidungsmoment innerlich angehoben hat und in diesem Moment sich vollendet und offenbart, um für Leib und Seele — wenn nicht eine höhere Macht dazwischentritt — dauernd zu bleiben. Oder — um zugleich die Beziehung zwischen Tod und Gesetz oder Gottesgebot hinzuzunehmen, wie sie Röm. 5, 12—19; 7, 8 f.; 1. Kor. 15, 56; 2. Kor. 3, 6 vorliegt: dem Apostel ist der Tod das Schwert des ewigen Richters, das hinrichtend Seele und Leib durchbohrt, das wirkungskräftige Gottesurtheil, welches sich in der Seele als Unseligkeit und Schuldbewußtsein, als innerliches Todesurtheil, am Leibe als Ohnmacht und Hinfälligkeit, als empfundene Vergänglichkeit im Voraus fühlbar macht, ehe es sich am irdischen Ende vollkommen vollzieht, — nicht blos am zerbrechenden Leib, sondern auch an der Seele, der dann alle Täuschungen der Sinnenlust und Sinnenwelt mitzerbrechen und die richtende Thatsache ihrer Gottgeschiedenheit unverhüllt und unentfliehbar gegenübertritt. Die Nachweise für diesen Umfang des Begriffes θάνατος liegen in ebenjenen Stellen, aus denen man auf eine Mannigfaltigkeit von Todes-begriffen schließen wollte, während doch das in allen gleiche Zusammenhangsverhältniß von Sünde und Tod sie auf Eine Grundanschauung zurückführt. Allerdings erschöpft

der Apostel begreiflicherweise diese Grundanschauung nicht in jedem Anwendungsfalle, sondern hebt vielfach nur einzelne Momente derselben hervor. Jenes „Ich aber starb, — die Sünde tödtete mich durch das Gebot“ (Röm. 7, 10. 11) redet von der ersten inneren Erfahrung des göttlichen Todesurtheils. Das „der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig“ (2. Kor. 3, 6) betont die richtende, zum Tod verurtheilende Wirksamkeit des alttestamentlichen Gesetzes im Gegensatz zu der erlösenden, geistlich neubelebenden Macht des Evangeliums. Das merkwürdige Wort 1. Kor. 15, 56: „Der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz“ faßt in einem Bilde, welches durch das Prophetenwort „Tod, wo ist dein Stachel?“ veranlaßt ist, den Zusammenhang von Tod, Sünde, Gesetz bündig zusammen: der Tod wird wie ein Scorpion gedacht, der mit giftigem Stachel tödtet; dieser Stachel, durch den sich der Tod in den Menschen hineinbohrt, ist die Sünde; die tödtende, d. h. zum Tode verdammende Kraft der Sünde aber liegt im Gesetz, welches den Menschen die Sünde erst als Sünde wahrhaft erfahren läßt (Röm. 7, 7). In allen diesen Stellen ist der „Tod“ als die unmittelbare Wirkung der Sünde gefaßt, also in seiner schon gegenwärtigen, erst relativen Verwirklichung angeschaut: andere Stellen, wie z. B. Röm. 6, 22. 23 — „Das Ende jener (sündigen) Dinge ist Tod; der Sünde Sold ist Tod“ — betrachten ihn vielmehr in seiner absoluten Verwirklichung, als Endergebniß der sündigen Entwicklung, als schließliche κατάκρισις und ἀπώλεια des Menschen; — das ist die hauptsächlichste Verschiedenheit in der Anwendung des Begriffs. Zwischen jenem verborgenen Anfangsstande nun, und diesem offenbaren Vollendungsstadium des Verlaufs liegt der leibliche Tod in der Mitte als Uebergangsmoment, als acute Erscheinung des chronischen Krankheitzustandes, die im Fortschritt desselben Epoche macht. — Ohne Zweifel ist unserm Apostel, wie auch anderen neutestamentlichen Schriftstellern (vgl. Jac. 5, 20; 1. Joh. 3, 14), diese Begriffsfassung von θάνατος angeregt durch die alttestamentliche Sündenfallserzählung; denn wenn es dort heißt „Welches Tages du davon essen wirst, wirst du des Todes sterben“, und Adam dann doch erst nach Jahrhunderten leiblich stirbt, so drängte die Idee eines Todes sich auf, der keimartig schon damals begonnen, da Adam den Zugang zum Baume des Lebens verscherzte und so ein Kind des Todes ward. Aber der tiefere Beweggrund zu jener Begriffsbildung ist doch die Betrachtung, die auch schon jener Paradieses-

geschichte zu Grunde zu liegen scheint, daß allein in der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott, dem ewigen Lebensquell, für den Menschen wahres, ewiges Leben zu haben sei, in der Geschiedenheit von Gott aber, wie die Sünde sie herbeiführt, nur ein vergängliches Scheinleben, der zuerst geheime, dann offenbar-werdende Tod. — Was nun den von dem Apostel gelehrten Zusammenhang des so gedachten Todes mit der Sünde insonderheit angeht, so führt er ihn, wie wir sehen werden, bald auf ein göttliches Strafurtheil, bald auf den Naturgrund des Mißverhältnisses von Fleisch und Geist im Menschen zurück; — beides ist kein Widerspruch. Die erstere Betrachtungsweise entspricht ebenfalls der Erzählung vom Sündenfall (1. Mos. 2, 17; 3, 19) und ist dem Apostel wichtig, um das Verhältniß des göttlichen Gesetzes zur Sünde als todeswürdiger Schuld ins Licht zu stellen. Das göttliche Gesetz, wie es in den zehn Geboten und in der ganzen sinaitischen Gesetzgebung zum Ausdruck gekommen ist, ist ihm vorgebildet in jenem mit einer Todesandrohung verbundenen paradiesischen Urgebot: Du sollst von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen nicht essen"; es ist die göttlich geoffenbarte Lebensordnung des Menschen, auf deren Uebertretung der Tod steht und die dem Uebertreter in dem von ihr erweckten Schuldgefühle das verdiente göttliche Todesurtheil gleichsam insinuirt (Röm. 5, 16—18; 7, 10; 2. Kor. 3, 6). Aber das hebt nicht auf, daß der „Tod", dies göttliche Strafurtheil, zugleich in gewissem Sinne Naturgesetz, nämlich naturgesetzliche Folge der unrechtmäßigen Herrschaft der σάρξ im Menschen ist. Die σάρξ als das Materielle ist das an sich Vergängliche, Nichtige, das trotz aller selbstsüchtigen Begierde nach Leben es niemals zu wahrem Leben bringt, sondern — sich selbst überlassen — nothwendig der Vergänglichkeit, der φθορά unterliegt: „Fleisch und Blut, heißt es 1. Kor. 15, 50, kann Gottes (künftiges) Reich nicht ererben, und die Verwesung erbt nicht die Unverweslichkeit". Indem die σάρξ nun die Herrschaft im Menschen an sich gerissen hat, hindert sie das πνεῦμα, aus der Gemeinschaft Gottes die Kräfte des ewigen Lebens zu schöpfen, durch welche demselben nicht nur für sich hätte Unsterblichkeit gewonnen, sondern auch das σῶμα τῆς σαρκός in ein σῶμα πνευματικόν hätte verklärt werden können; sie reißt es statt dessen, wenn nicht eine σωτηρία, eine Macht der Errettung dazwischentritt, mit sich in ihren naturgemäßen Untergang, in ihre ἀπώλεια hinab. So ist dem Apostel der Tod Naturgesetz, und doch in seiner Anwendung auf den Menschen kein

ursprüngliches und kein bloßes Naturgesetz, sondern indem er die Seele mitangeht und auf sittlichen Gründen mitberuht, ein strafendes Gesetz sittlicher Weltordnung. Der Träger der sittlichen Weltordnung aber ist Gott, und in ihren Anwendungen vollziehen sich seine Urtheilssprüche, seine Gerichte.

Indeß, so wohlgedacht und tiefsinnig das alles ist, so wird doch dadurch ein letztes und schwerstes Räthsel nicht gelöst, sondern nur desto mehr aufgedrängt: wie ist denn jene verhängnißvolle Verkehrung der menschlichen Natur, aus welcher Sünde und Tod entspringt, entstanden; wie ist es zu begreifen, daß ein Zustand, so gottwidrig, daß Gott über ihn das Urtheil des Todes verhängen muß, gleichwohl der allgemein-menschliche ist? Das übrige Neue Testament hat sich auf diese alte Frage religiöser Speculation πόθεν τὸ κακόν? nicht eingelassen, sondern sich begnügt, das natürliche Verderben der Menschheit als Thatsache hinzustellen und ihm die Thatsache der in Christo dargebotenen Erlösung entgegenzuhalten. Unser Apostel, der in die Natur der dunklen Thatsache erfahrend und nachdenkend tiefer eingedrungen ist, hat einen Anlauf geschichtsphilosophischer Erklärung genommen, der dann in der kirchlichen Lehrentwicklung eine stärkere Nachfolge gefunden hat als der neutestamentliche Vorgang es eigentlich rechtfertigt. Oder vielmehr, das Anliegen, die Allumfassendheit des Sünde- und Tod-überwindenden Heils in Christo ins Licht zu stellen, hat den Apostel dazu veranlaßt, in das Dunkel der menschheitlichen Anfänge hineinzutauchen, und in dem Urmenschen Adam den Ursprung der Sünde und des Todes aufzusuchen: Röm. 5, 12. Die Stelle bedarf eingehenderer Erörterung. „Darum, gleichwie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und so (der Tod) zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον —": zu diesem Vordersatz ist, wie ziemlich allgemein anerkannt, der Nachsatz zu ergänzen: „So ist auch durch Einen Menschen die Gerechtigkeit in die Welt gekommen und durch die Gerechtigkeit das ewige Leben." Wie aber Sünde und Tod von Einem zu allen hindurchgedrungen, darüber wollen offenbar die vielumstrittenen Worte ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, in Betreff deren die conjunctionale Fassung des ἐφ' ᾧ = „weil" oder „insofern" die einzig natürliche ist, Auskunft geben. Wenn man nun freilich diese Worte in dem gewöhnlich beliebten Sinne nimmt: „Weil sie alle in ihrem Einzelleben gesündigt haben", so erhält

5. Zurückführung von Sünde und Tod auf Adam: Röm. 5, 12 ff.

man einen ebenso unwahren als zweckwidrigen Gedanken. Unwahr: weil die Unmündigen, die in der Geburt oder bald nach derselben sterben, in der That nicht gesündigt haben; zweckwidrig: weil dann durch diesen Satz der Vordersatz widerlegt und die ganze Parallele zwischen Adam und Christus zerstört würde. Denn wenn alle darum sterben, weil sie alle einzeln gesündigt haben, so ist der Tod eben nicht durch Eines Menschen Sünde über alle gekommen, und dieser Eine ist nicht das Vorbild des Künftigen, durch den das ewige Leben für alle in die Welt kommt. Um den Apostel zu verstehen, muß man vielmehr der (auch von Meyer und Pfleiderer gebilligten) Bengel'schen Auslegung folgen: „Dieweil sie — nämlich in Adam — alle sündigten", — sie alle, die nämlich noch in Adam beschlossen waren, also nach alttestamentlicher Anschauung, die im Stammvater das ganze Geschlecht erblickt, in seinem Handeln alle handelten. Für diese Auslegung entscheidet 1) die weitere Erläuterung des Apostels v. 15 und 19: τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον — διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί; 2) der Aorist ἥμαρτον, der nicht von dem fortgehenden und theilweise noch künftigen Sündigen aller Menschen in ihrem Einzelleben reden kann, sondern nur von einer einmaligen geschichtlichen Thatsache, wie es die Sündenthat aller in Adam ist; 3) die mit γάρ an das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον unmittelbar angeschlossene Begründung in v. 13. 14; denn wenn Paulus fortfährt: „Denn bis aufs (mosaische) Gesetz war (zwar) auch Sünde in der Welt; indeß wird Sünde nicht zugerechnet wo kein Gesetz ist: aber doch hat der Tod von Adam bis Mose auch über die geherrscht, welche nicht in der Gleichheit der Uebertretung Adams (d. h. nicht wider ein positives Gebot, auf dessen Uebertretung der Tod stand) gesündigt haben", — was kann er damit anderes sagen wollen als: „um ihrer persönlichen Sünden willen können die Unwissenheitssünder zwischen Adam und Mose nicht gestorben sein, denn wo kein Gesetz ist, wird Sünde nicht zugerechnet, am wenigsten als todeswürdig angerechnet; — also müssen sie um eines anderen Grundes willen gestorben sein, nämlich um ihres Antheils an der Sünde Adams willen." Und nur wenn ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον das Sündigen aller in Adam ausdrückt, einen Gedanken, der in v. 15 und 19 jedenfalls vorliegt und an dem Sterben aller in Christi Tode 2. Kor. 5, 15 seine Parallele hat, kann die Argumentation v. 13 und 14 diese Worte begründen. Mithin ist Adam dem Apostel der Urheber

der Sünde und des Todes für alle darum, weil er zur Stunde seines Sündenfalles noch der Inbegriff aller war. Nicht eine „Erbsünde" lehrt die Stelle, sondern eine Gesammtthat der Menschheit in Adam. Adam hatte ein positives Gebot Gottes, auf dessen Uebertretung der Tod stand; er übertrat es und rief damit das göttliche Todesurtheil auf alle herab, denn in ihm hatten alle gesündigt. Eine juridische Argumentation, die wir heute freilich ziemlich rabbinisch finden und der wir nicht ohne Grund ein summum jus summa injuria entgegenhalten werden; denn wir wissen nichts von einem in Adam Gehandelt- und Gesündigthaben, und das müßten wir doch, wenn wir den Tod damit verdient haben sollten. Offenbar steht die einseitig juridische Betrachtung des Apostels in Röm. 5, 12 f. im Zusammenhang mit jenem forensischen Rechtfertigungsbegriff, welcher die fünf ersten Kapitel des Römerbriefs beherrscht, und wir finden mit Genugthuung, daß er ein andermal die Sache unter einem andern Gesichtspunkt betrachtet und sie so unserm Verständniß näher bringt. Es geschieht das in der zweiten Gegenüberstellung von Adam und Christus, die wir eingangs dieses Kapitels erwähnt haben, 1. Kor. 15, 45—49.

„So steht auch geschrieben: Es ward der erste Adam zu einer lebendigen Seele, — der letzte Adam aber (ward) zu einem lebendigmachenden Geist. Aber nicht zuerst (kommt) das Geistliche, sondern das Seelische (d. h. Sinnliche), danach das Geistliche. Der erste Mensch (stammt) von der Erde, (ist) irdisch; der zweite Mensch vom Himmel. Welcher Art der Irdische, solcher Art sind auch die Irdischen, und welcher Art der Himmlische, solcher Art sind auch die Himmlischen. Und wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen." In dieser tiefsinnigen Ausführung wird also die Thatsache, daß wir „in Adam alle sterben" (v. 22), zurückgeführt nicht auf Adams That, sondern auf Adams Natur. Adam war ἐκ γῆς, χοϊκός, und das Irdische ist an sich das Gebrechliche, Vergängliche: da wir nun Adams Art an uns tragen, χοϊκοί sind wie er, so sind wir auch dem Tode unterworfen von Natur. Das kann freilich nicht heißen wollen: von Natur auch ohne Zuthun der Sünde, denn damit würde nicht nur allem widersprochen, was der Apostel Röm. 5, 12 f. gesagt hat, sondern auch dem in 1. Kor. 15 selbst v. 56 uns entgegentretenden Satze, daß der Stachel des Todes, mit dem er sich in den Menschen einbohrt, die

6. Adam nach 1. Kor. 15.

Sünde sei. Es kann auch nicht heißen, was wir schon oben zurückgewiesen haben, daß Adam von Gotte geistlos, als reiner Psychiker oder Fleischesmensch geschaffen sei, also von vornherein in der Unfähigkeit sich befunden habe, Gottes Gebot zu erfüllen und etwas anderes als sinnlich-selbstisches zu thun; denn wie könnte der Apostel dann von einem Ungehorsam, einer Uebertretung Adams reden und überhaupt seine ganze Voraussetzung einer Verantwortlichkeit des Menschen, eines Schuldcharakters der Sünde aufrecht erhalten? Vielmehr hat sich der Apostel auf Grund der biblischen Urgeschichte den Adam ohne Zweifel mit der ursprünglichen Fähigkeit gedacht, den Willen Gottes zu thun und so durch sittliche Entwickelung, durch Vergeistung seiner sinnlichen Natur zum „Essen vom Baume des Lebens“, d. h. zur Unsterblichkeit zu gelangen, ohne Tod, durch Verklärung seines σῶμα ψυχικόν zu einem σῶμα πνευματικόν. Adam geht diesen Weg nicht; er unterwirft seinen sinnlich-selbstischen Trieb dem Gottesgebote nicht, sondern entzügelt seine Fleischesnatur in der Hingebung an das Sinnliche, Eitle: so entstellt er in sich selbst die menschliche Natur zu jener Verkehrtheit, kraft deren die sinnlich-selbstischen Triebe den Geisteszug aus und zu Gott übermeistern, und diese Entartung geht von ihm als dem Stammvater der menschlichen Natur auf alle seine Nachkommen über. Das allein kann nach 1. Kor. 15; Röm. 5, 12 f. die Ansicht des Paulus von der Urhebung der allgemein-menschlichen Sündhaftigkeit und Sterblichkeit durch Adam sein. Οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί: ein Verhältniß der Nachbildung, das sich der Apostel, wenn er es auch nirgends geradezu ausspricht, kaum anders als durch die natürliche Zeugung vermittelt gedacht haben kann; so daß von dieser Seite her das kirchliche Dogma von der Erbsünde in seinen Anschauungen ohne Zweifel begründet ist.[1]) — Freilich, für uns befriedigend ist auch diese Erklärung der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht. Ein Urmensch, der in sich die Freiheit trüge, die ganze nachkommende Menschheit mit Einem Schlage um die volle sittliche Freiheit zu bringen und durch Vererbung seiner Uebelthat alle unentfliehbar mit Sünde und Tod zu behaften, ist uns ein mit unsrer christlichen Vorstellung von

[1]) Man findet dasselbe gewöhnlich ausgedrückt in den Worten Eph. 2, 3 ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί. Aber dieselben sagen nur, daß die Juden von Natur ebensogut wie die Heiden so geartet sind, daß sie das Mißfallen Gottes hervorrufen. Daß dieser natürliche Zustand durch Zeugung und Vererbung entstanden sei, besagen die Worte nicht. —

der Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers kaum vereinbarer und überhaupt unvollziehbarer Gedanke. Ihm gegenüber erinnern wir uns, daß der biblische Adam doch eigentlich eine mythische Person ist, eine Figur, die ihre Zeichnung nicht einer geschichtlichen Erinnerung, sondern erst nach Jahrtausenden der schöpferischen religiösen Idee und Phantasie in Israel verdankt, und daß auch die Geschichte seines Sündenfalles ursprünglich gar nicht als folgenreiche Entscheidung für das ganze Menschengeschlecht gedacht ist — nirgends im kanonischen Alten Testament wird in diesem Sinne auf sie zurückgeblickt —; sondern daß sie die Sündenfallsgeschichte des Menschen als solchen sein will, jedes Menschen, der zwischen Gottes Gebot und den Reiz der Sinnenwelt in die Entscheidung gestellt ist. Nun hat sich der Apostel nach der Schriftbetrachtung seiner Zeit den Adam allerdings als historische Person vorgestellt, aber in Wahrheit, was dieselbe Schriftbetrachtung ihm erlaubte, ihn doch als mythische Figur behandelt. Denn es ist ganz unverkennbar, wenn es auch in der Regel nicht beachtet wird, daß der paulinische Adam gar nicht der buchstäbliche Adam der Sündenfallsgeschichte ist. Nach der biblischen Urgeschichte geht Sünde und Tod gar nicht von Einem Menschen aus, sondern von zweien, die mit einander von dem verbotenen Baume essen: diese Zweiheit konnte der Apostel jedoch bei der beabsichtigten Gegenüberstellung von Adam und Christus nicht brauchen; darum greift er auf den Adam von 1. Mos. 2 zurück, wie er vor der Erschaffung des Weibes gedacht ist, — gedacht ist als die noch nicht in den Geschlechtsunterschied auseinandergelegte Einheit der menschlichen Natur. Aber dieser Adam existirt nach der Urgeschichte beim Sündenfalle gar nicht mehr; und so ist der paulinische Adam, welcher der Urheber der Sünde und des Todes ist, auch nicht einmal der scheingeschichtliche Adam aus 1. Mos. 3, sondern in der That ein paulinisches Gedankenbild, das vorgestellte Urbild der natürlichen Menschheit, der ἄνθρωπος πρῶτος χοϊκός, wie ihn der Apostel nennt. D. h. der Mensch in seinem Urzustande, wie er aus der γῆ, dem χοῦς, d. h. der niederen, geistlosen Natur hervorgeht dadurch, daß Gott ein höheres Lebensprincip in dieselbe hineinlegt. In diesem seinem Urzustande ist für ihn das Waltenlassen des Naturtriebes, der sinnlich-selbstischen Natur das Nächstliegende; doch tritt von Anbeginn ein Höheres demselben entgegen, die Forderung der sittlichen Anlage, die sich als Gottesgebot in ihm geltend macht und die Bändigung des Naturtriebes durch das Gesetz des Geistes

von ihm fordert. So ist von Anbeginn der sinnlich-sittliche Widerstreit im Menschen vorhanden; die Herrschaft des Sinnlich-selbstischen ist dem aufdämmernden Bewußtsein als Nichtseinsollendes fühlbar, und als das zu verwirklichende Ideal die Herausbildung der sittlichen Persönlichkeit, des Geistesmenschen, der die Naturtriebe vollständig beherrschte, ihm vorgezeichnet. Nur daß das Gesetz der Entwicklung des Höheren aus dem Niederen — ein Gesetz, das auch unser Apostel mit seinem Satze ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν 1. Kor. 15, 46 anzuerkennen scheint — dem sinnlichen Factor im Menschen einen Vorsprung verleiht, der es schwer, wo nicht unmöglich macht, desselben von vornherein oder nachträglich Herr zu werden. Jedenfalls ist es Thatsache, daß die Menschheit seiner nicht Herr geworden ist, vielmehr trotz aller fortschreitenden Entwicklung ihrer der Welt zugewandten Geistesfähigkeiten unter der Herrschaft der sinnlich-selbstischen Natur verblieben ist. So ist die Umkehr des Rechtverhältnisses von Fleisch und Geist ihr zur anderen Natur geworden, trotzdem Vernunft und Gewissen gegen dieselbe immerfort Einsprache thun und den inwendigen Menschen als von Rechtswegen freigeborenen für seine unwürdige Knechtschaft verantwortlich machen. — Das ist, in unsere Denkformen übersetzt, der Kern der paulinischen Vorstellung vom ersten Adam und seinem Sündenfall; — die Feststellung der Thatsache, daß die Sünde einerseits in der erfahrungsmäßigen Natur des Menschen wurzelt, und andrerseits doch ihm als das Nichtseinsollende, dem Willen Gottes und der Idee des Menschen Widersprechende im Schuldgefühle sich darstellt. Hierauf kommt im Wesentlichen doch auch die kirchliche Lehre von der Erbsünde hinaus, und ob für die religiös-sittliche Betrachtung überhaupt eine weitere Lösung des Räthsels vom Ursprung des Bösen in der Menschheit erreichbar ist, steht dahin. Die allein vollbefriedigende Lösung liegt vielmehr darin, daß Gott die Menschheit in dem widerspruchsvollen, unseligen Zustande, in den sie immer tiefer versunken ist, nicht beläßt, sondern ihr die Verwirklichung ihres Ideals dennoch ermöglicht. Und das führt von dem irdischen, psychischen Adam des Apostels zu Christus, dem anderen Adam, dem geistlichen und himmlischen Urmenschen, hinüber. —

7. Christus der andere Adam. Es ist wohl zu beachten, worauf wir schon oben hingewiesen haben, daß Paulus überhaupt den Adam nicht um dessen selbst

willen, lediglich behufs Lösung eines theoretischen Problems, zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, sondern daß ihm derselbe Lehrmittel ist, Mittel zu dem Zweck, die ganze Bedeutung Jesu für Menschheit und Weltgeschichte im Spiegel dieses Gegenbildes anschaulich zu machen (Röm. 5, 12 f.). Aber nicht minder zu beachten ist, daß ebendiese Bedeutung Jesu sich ihm in keinem anderen Namen so ausdrucksvoll zusammenfaßt wie in dem Namen des „anderen Adam". Man kann sagen, diese Bezeichnung Jesu ist die eigenthümlich paulinische; andere Heilandsnamen, wie ὁ Χριστός, ὁ κύριος, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ hat er mit dem übrigen Neuen Testament gemein, und selbst so gewählte Namen wie εἰκὼν τοῦ θεοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως haben im Hebräerbrief (1, 3) oder in der Apokalypse (3, 14) ihre Synonyma: die Bezeichnung Jesu als des anderen Adam, mag Paulus sie nun aus der Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn, oder aus einer schon vorhandenen jüdischen Speculation über den Adam herausgebildet haben, gehört ihm allein.[1]) Was aber besagt sie? Vorab natürlich die menschliche Persönlichkeit Jesu, denn Adam heißt „Mensch", und der Apostel setzt auch, gerade bei der Anwendung auf Jesus, einfach ἄνθρωπος dafür (Röm. 5, 15; 1. Kor. 15, 22 u. 47). Dann aber, daß mit diesem Menschen ein neuer Anfang in der Geschichte gemacht sei, ein Anfang, allein vergleichbar jenem ersten Anfange, in dem Gott den Menschen schuf; aber in anderer, höherer, ja gegensätzlicher Weise. Jesus ist dem Apostel der δεύτερος und ἔσχατος Ἀδάμ, weil er dem ersten erst spät nachfolgt, ohne daß zwischen beiden eine geschichtliche Erscheinung von ähnlicher menschheitlichen Bedeutung vorhanden wäre; weil er die von dem ersten Adam eröffnete menschheitliche Entwicklung virtuell abschließt, indem eine höhere Stufe, als auf die Er die Menschheit hebt, überhaupt nicht denkbar ist. Den πνευματικός, ἐπουράνιος Ἀδάμ aber nennt er ihn dem Ἀδάμ ψυχικός, χοϊκός gegenüber, weil die formell gleiche, gleich weltumfassende Bedeutung beider die materiell geradezu entgegengesetzte ist: wie Adam das

---

[1]) Nach Weiß a. a. O. S. 297 „wird es vielfach mit Unrecht so dargestellt, als ob für Paulus die ausdrucksvollste Bezeichnung des Wesens Christi der Name des zweiten Adam gewesen sei". Die Antwort hierauf ist in der obigen Ausführung gegeben. Jener Name ist der dem Apostel ausschließlich eignende, und er hat ihn den beiden bedeutsamsten Erörterungen über das Verhältniß Jesu zur Menschheit Röm. 5 und 1. Kor. 15 zu Grunde gelegt.

ganze natürliche, erdgeborene Leben der Menschheit in sich beschließt, Urbild aller nach ihrer niederen, sinnlichen Lebensseite und Ursprung der Sünde und des Todes für alle ist, so ist Christus für alle Urbild und Quelle ihrer höheren, geistlichen Lebensentfaltung, Ursprung der Gerechtigkeit und des Lebens für alle. In diesem Sinne führt der Apostel Röm. 5, 12—19 aus, daß Christus der Regenerator der Menschheit ist, der virtuelle Gutmacher des Schadens, den Adam angerichtet, und nicht blos der Gutmacher, sondern der Hersteller zur Vollendung, indem er die Menschheit nicht etwa nur auf den Punkt zurückführt, auf dem der Fehlgang begonnen, sondern sie zum Ziele ihrer ewigen Bestimmung führt. In 1. Kor. 15 aber begründet er, wie schon oben gesagt, diese unvergleichliche Wirksamkeit Christi noch bestimmter durch seine unvergleichliche Persönlichkeit. Er ist der „geistliche und himmlische Mensch", derjenige, in welchem im Unterschiede von allen Adamskindern das Pneuma, das göttliche Lebensprincip das schlechthin Maßgebende ist; er erst ist der Mensch wie Gott ihn von Ewigkeit in seinem Himmel gedacht und gewollt hat; mit Einem Worte der urbildliche, der Idealmensch. Und dieser Idealmensch hat sich in Leben, Sterben und Auferstehen ausgebildet zu einem πνεῦμα ζωοποιοῦν für alle (1. Kor. 15, 45), zu einer Geistesmacht, die ihr Leben an alle mitzutheilen und in allen auszuprägen vermag von der Geistesausgießung ins Herz an bis zur vollendenden Verklärung des Leibes.[1]) — Nach alledem kann kein Zweifel sein, daß dem Apostel alles, was Christus der Menschheit ist, in diese Idee des anderen Adam, des geistlichen Urmenschen sich zusammenfaßt, und daß es keinen größeren Mißgriff geben kann, als in dieser Idee nur dasjenige wiederfinden zu wollen, was die nachmalige Kirchenlehre „Christi menschliche Natur" im Unterschiede von seiner „göttlichen" nennt. Wäre das richtig, dann wäre die menschliche Natur nach Paulus das allein Erlösende in Christo, und die göttliche Natur wäre ganz überflüssig; denn Weiteres und Höheres

---

[1]) Wenn P. Lorenz a. a. O. S. 79 das ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν nicht auf die Auferstehung Christi, sondern auf seinen Eintritt in die Welt gedeutet haben will, so steht diese ohne jeden Schein von Beweis vorgebrachte Behauptung im Widerspruch mit dem ganzen Gedankenzusammenhang des Kapitels. Und wäre es wahr, daß dem Apostel Christus schon im vorirdischen Dasein „der als besondere Persönlichkeit neben Gott existirende Gottesgeist" gewesen, wie könnte denn auf ein solches Verhältniß von Herr und Geist der Aorist ἐγένετο (1. Kor. 15, 45) angewandt sein?

als der Apostel Christo als dem εἷς ἄνθρωπος (πνευματικός) zuschreibt — „Gnade, Gnadengeschenk, Ueberschwang der Gnade und Gerechtigkeitsgabe, Herrschaft der Gnade mittelst Gerechtigkeit zum ewigen Leben" (Röm. 5, 15—19), oder nach 1. Kor. 15, 45 die Wesenheit eines πνεῦμα ζωοποιοῦν, kann er überhaupt nicht von ihm aussagen. Vielmehr ist klar: während der Begriff „menschliche Natur" nur eben das ausdrückt, was Christus mit uns allen gemein hat, kennzeichnet der Apostel durch den Namen des δεύτερος Ἀδάμ, des εἷς ἄνθρωπος πνευματικός in ihm das, was ihn in dieser Gemeinschaft doch wieder von allen unterscheidet und in vollkommener Einzigkeit darstellt; er wendet die Idee des Menschlichen in idealster Spannung auf ihn an, in einer Höhe und Vollkommenheit, die das, was die Kirchenlehre seine „göttliche Natur" nennt, gar nicht mehr daneben zu denken gestattet, sondern in sich begreift. Ebendamit aber zeigt uns der Apostel eine vollkommnere und befriedigendere Christologie als die, welche die spätere Kirche unter Anwendung griechischer Schulbegriffe in ihrer Zweinaturenlehre aufgestellt hat. Denn einmal gelingt es bekanntlich jener Zweinaturenlehre nicht, eine wirklich einheitliche, lebensfähige Persönlichkeit aus den beiden Naturen zusammenzusetzen, sondern die beiden Naturen bleiben fremdartig, in ihren Eigenschaften einander widerstreitend und sich wechselseitig aufhebend nebeneinander stehen, immer im Begriff, in zwei Personen auseinanderzufallen. Der Apostel dagegen, indem er Christum als den urbildlichen Menschen, d. h. als das vollendete Gottesebenbild unter den Menschen denkt, setzt das Menschliche und Göttliche nicht nebeneinander, sondern denkt beides in einander, Gott in Christo lebend und Christum in Gott. Läßt sich doch der Begriff des idealen Menschen gar nicht vollziehen ohne die vollkommene Gotteseinwohnung in demselben; denn da Gott das Menschenherz als solches zu seiner Wohnstätte angelegt hat und der Mensch nur in der Gemeinschaft Gottes seine Bestimmung erfüllt, so ist der Idealmensch eben nur der, welcher in der unbegrenzten Gemeinschaft Gottes steht oder in dem „die Fülle der Gottheit Wohnung gemacht hat", — der Idealmensch also der Gottmensch. — Sodann aber: bei jener Zweinaturenlehre kommt bekanntlich die menschliche Natur Christi immer zu kurz; sie wird unvermeidlich zu einem bloßen Anhängsel einer schon ohne sie fertigen göttlichen Person, und so entsteht ein Christusbild, das keiner menschlichen Entwickelung, keines menschlichen Empfindens und Erlebens fähig, im Grunde nur eine

scheinmenschliche Persönlichkeit darstellt. Und doch ist ein Heiland, der kein voller und wahrer Mensch ist, ebendamit nur ein Scheinheiland, weil er gar nicht der wahrhaft Unsrige ist, also was in ihm gegeben ist, der Menschheit auch nicht wahrhaft zu Gute kommen kann. Anders bei unserem Apostel, welcher die Idee des Menschlichen seinem Christusbilde von vornherein als wesentlich zu Grunde legt und in demselben diese Idee zur vollen Gottesgegenwart und Gottesoffenbarung sich erfüllen läßt: so erst wird ein Heiland anschaulich, in dem die Menschheit alles, was ihr in Adam gebrach, wirklich zu eigen empfängt. — Aber dieser Thatbestand und diese Tragweite der paulinischen Christologie sind bis heute keineswegs allgemein anerkannt. Um so wichtiger ist es, durch eine vollständige Durchbetrachtung der christologischen Aussagen des Apostels sich zu überzeugen, daß sich dieselben in der That in den Ring der Grundanschauung „Christus der urbildliche Mensch" einfassen und darum nicht weniger, sondern nur um so mehr dem christlichen Glaubensinteresse entsprechen. Wir beginnen mit seinen Aussagen über den geschichtlichen Christus, um von da auf den erhöhten und endlich auf den präexistenten zu kommen.

8. Der geschichtliche Christus. Wiederholt hat der Apostel Anlaß gefunden, den zeitlichen Ursprung des Heilandes zu berühren: Röm. 1, 3 f.; 8, 3; Gal. 4, 4. Unter diesen Stellen ist die erstgenannte hier für uns die lehrreichste, weil sie in keiner Weise — wie die beiden anderen — schon die Präexistenzfrage stellt, sondern lediglich die geschichtliche Persönlichkeit ins Auge faßt, dieselbe aber auch geradezu zergliedernd beschreibt. Der Apostel möchte sich sogleich im Eingang seines Römerbriefs mit seinen judaisirend gerichteten Lesern über die Person Christi verständigen, — ihnen zugeben was zuzugeben ist, daß Christus seiner Herkunft nach als Davidssohn dem jüdischen Volke angehöre; sie aber zugleich erinnern, daß er jetzt als Auferstandener und Erhöhter jener nationalen Schranke entnommen und aller Welt, auch der Heiden, Heiland sei. Und so kommt es zu der Doppelbeschreibung des „Gottessohnes": τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα — τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Die erstere Aussage drückt seinen Ursprung als einen zeitlichen und menschlichen so vorbehaltlos aus, daß sie selbst die synoptische Ueberlieferung von einer vaterlosen Erzeugung und jungfräulichen Geburt ausschließt. Er ist κατὰ σάρκα, den Weissagungen der

Propheten gemäß, γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ; so muß er einen menschlichen Vater gehabt haben, der seinerseits von David stammte. Denn die Ausflucht, er könne mittelst seiner Mutter Maria Davidide sein, hat nicht nur den Mangel jeder biblischen Ueberlieferung von einer davidischen Abkunft der Maria wider sich, sondern auch die durchgängige israelitische Anschauung, daß sich die Herkunft nach dem Vater bestimmt und nicht nach der Mutter, und dazu den durchgängigen Sprachgebrauch, der bei ἐκ σπέρματος lediglich an väterliche Erzeugung denkt (vgl. Ap.-G. 2, 30); dessen nicht zu gedenken, daß, wie wir sehen werden, die folgenden Worte die Gottessohnschaft Jesu nur auf das κατὰ πνεῦμα begründen, also nicht auf sein κατὰ σάρκα γένεσθαι erstrecken. Ganz ebenso wird Gal. 4, 4 mit dem γενόμενον ἐκ γυναικός einfach der ächt menschliche Lebensanfang betont; denn der Ausdruck steht, wie das folgende γενόμενον ὑπὸ νόμον zeigt, geflissentlich, um die Gleichheit mit uns hervorzuheben. Aber nicht minder bedeutsam ist auf der anderen Seite die Fortsetzung der Römerstelle, die sich auf sein κατὰ πνεῦμα bezieht. Zwar sie redet unmittelbar nicht von der Herkunft Jesu, vielmehr von seiner Hinkunft zur Sohnesmacht und -herrlichkeit, wie er sie kraft Todtenauferstehung erlangt hat. Allein daß er erst durch diese zum υἱὸς θεοῦ geworden sein sollte, ist nach der ganzen paulinischen Anschauung, die ihn von vornherein als solchen setzt (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4) und nach unsrer eignen Stelle (v. 3) undenkbar: nur „machtmäßig erklärt“ oder „eingesetzt“ ist er kraft seiner Auferstehung zu dem, was er an sich war. Und so kann auch das κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης nichts bezeichnen, was er erst kraft seiner Auferstehung oder überhaupt erst nachträglich empfangen hätte, sondern nur den ursprünglichen Factor seiner Persönlichkeit hervorheben, welchem gemäß er schließlich zur Herrlichkeit des erhöhten Gottessohnes hat gelangen müssen, den anderen wesentlichen Factor seiner Persönlichkeit dem κατὰ σάρκα gegenüber, auf welchem — gleichwie auf diesem seine Davidssohnschaft — seine Gottessohnschaft beruht. So ist die ganze Stelle vorzüglich bedeutsam, indem sie zugleich die allgemein-menschliche Natur Jesu und seine schon angeborene Einzigkeit innerhalb derselben zum Ausdruck bringt. Σάρξ und πνεῦμα, die beiden Elemente der menschlichen Natur, sind dem Apostel auch die Elemente der Persönlichkeit Jesu, ohne daß er noch eine daneben bestehende göttliche Natur hinzuzufügen hätte; aber beide Factoren sind bei dieser Persönlichkeit eigenthümlich bestimmt: die σάρξ als

davidische, das πνεῦμα als πνεῦμα ἁγιωσύνης. Offenbar hat der Apostel diesen letzteren Ausdruck unter Vermeidung des hier verwirrenden „πνεῦμα ἅγιον" eigens gewählt, um erkennen zu lassen, daß es sich hier eben um das πνεῦμα handle, das mit der σάρξ zusammen die menschliche Persönlichkeit bildet, daß aber bei Jesu diesem πνεῦμα eine Eigenschaft innegewohnt habe, die seine geistige Individualität begründete, eine heilige Energie, welche jenes fehlerhafte Uebergewicht der σάρξ, die in allen anderen Menschen den Grund der Sündhaftigkeit bildet, von vornherein ausschloß. Das ist nach Paulus das Einzigartige, Wunderbare des Ursprunges Jesu, welches doch das Allgemeinmenschliche nicht aufhebt: er ist sündlos schon in seiner ursprünglichen Anlage, indem das πνεῦμα in ihm von vornherein eine heilige Macht übt, die σάρξ sich dienstbar zu halten; und so ist in ihm von vornherein der Menschheit der ἄνθρωπος πνευματικός eingezeugt, der die gottverwandte Seite menschlicher Natur in sich vollkräftig entfalten und allen, die sich ihm anschließen, dazu verhelfen wird, es ihm nachzuthun.[1]) — Von einer anderen Seite her bestätigt sich uns dies Ergebniß aus der Stelle Röm. 8, 3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. Gewiß will der Apostel mit diesem ὁμοιώματι nicht blos sagen: „in einem unserem sündigen Fleische ähnlichen Fleisch"; denn damit durchschnitte er den Nerv seines Hauptgedankens, Gott habe die Macht der Sünde in der Menschheit dadurch gebrochen, ihr dadurch den richtenden Todesstreich beigebracht (κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί), daß er seinen Sohn in ebenjene σάρξ gekleidet habe, in welcher die Sünde bei uns ihren Sitz hat. War seine σάρξ nur eine ähnliche wie die unsre, nicht die gleiche, dann ist er auch kein wirkliches Glied des menschlichen Geschlechtes geworden, und dann hat das, was er in seiner (andersartigen) σάρξ vollbracht hat, auch keinerlei Bedeutung und Wirkung für die Gesammtheit des menschlichen Geschlechts. Und doch hat Paulus auch nicht schreiben wollen und können: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας: denn dann hätte er ihm unsere sündhafte σάρξ zugeschrieben, ihn also selber als einen Kranken, Heilsbedürftigen gedacht, nicht als den Heiland der Kranken. Und

[1]) Die Behauptung des P. Lorenz a.a.O. S. 79, daß Röm. 1, 4 die machtvolle Gottessohnschaft Jesu nicht von seiner Auferstehung, sondern erst von der Todtenauferstehung am jüngsten Tage datire, ist einfach bodenlos und wird von der dafür angeführten Stelle 1. Kor. 15, 24 vielmehr widerlegt, so gewiß das Ende des Königthums Christi nicht erst dessen Anfang ist.

so hat er offenbar jene Wendung gewählt, um damit auszudrücken: in der gleichen σάρξ, die wir an uns tragen und die bei uns eine σάρξ ἁμαρτίας ist, — nur daß sie dies letztere nicht bei ihm war. Also eine sinnliche Natur, versuchlich, leidensfähig, sterblich wie die unsrige: er ward „gekreuzigt ἐξ ἀσθενείας", heißt es 2. Kor. 13, 4, er konnte gekreuzigt werden, weil er ein schwacher leidensfähiger Mensch war wie wir; und Röm. 6, 9 heißt es: θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει, — also bis dahin hat er über ihn geherrscht, ist er sterblich gewesen wie wir. Nur jene Herrschaft der σάρξ über den νοῦς oder ἔσω ἄνθρωπος, die in uns die Wurzel der Sünde ist, war bei ihm ausgeschlossen; wodurch anders kann sie ausgeschlossen gewesen sein als durch eine ursprüngliche heilige Vollkraft des Pneuma als eines πνεῦμα ἁγιωσύνης? — So ist dem Apostel hier von vornherein das reine Gefäß bereitet, in welches die „Fülle der Gottheit" sich ergießen kann, der sündlose Mensch (ὁ μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν, der von der Sünde nie eine persönliche Erfahrung gemacht hat, 2. Kor. 5, 21), der sich Gotte zum vollkommenen Organe seiner Liebesoffenbarung an die Welt hingeben kann und hingibt (2. Kor. 5, 19: ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ). Und gewiß eignet diesem Christus, von dessen Angesicht „die Klarheit Gottes leuchtet" (2. Kor. 4, 6; vgl. Joh. 14, 9) schon in seiner irdischen Niedrigkeit ein wahrhaft gottheitlicher Charakter; — nur daß der Apostel auch bei solchen höchsten Aussagen über ihn wie 2. Kor. 5, 19 f.; Kol. 1, 19; 2, 9 immer die menschliche Persönlichkeit als das Gefäß von dem erfüllenden „Gott" unterscheidet. Auch ist ihm diese Gotteinheit Christi keineswegs von vornherein fertig; als wäre er schon kraft jener angeborenen sündlosen Anlage über die eigenthümlich-menschliche Lebensaufgabe sittlicher Selbstbestimmung, einer fortschreitenden sittlichen Selbstbestimmung zu vollendeter Gottgemeinschaft, hinausgehoben. Der Apostel, so wenig er sich über das geschichtliche Leben Jesu äußert, läßt deutlich das Gegentheil als seine Ansicht desselben erkennen. Obwohl Jesus ὁ μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν von vornherein ist, so ist er nach Röm. 6, 10 doch erst am Kreuze der Sünde ein für alle Mal gestorben, d. h. ihr entstorben, so daß er fortan nichts mehr mit ihr zu schaffen hat.[1]) Also bis dahin hat er mit ihr zu schaffen,

[1]) Ein Sinn der Stelle, der aus dem Zusammenhang genügend hervorgeht und von der Auslegung auch anerkannt wird. Von einem für unsre Sünde Sterben ist hier nicht die Rede, sondern von einem für sich selbst der Sünde Absterben.

hat er ein Verhältniß zu ihr, ein unschuldiges zwar, ein nie mitthätiges, sondern nur mitleidendes, aber ein leidentliches Verhältniß von unendlicher Größe und Schwere. Denn er hat inmitten einer sündigen, gottentfremdeten Welt den Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater zu bewahren, nicht nur indem er sich von dieser Welt unbefleckt erhält, sondern indem er derselben die ganze heilige Liebe Gottes offenbart. So hat er nicht in weltabgeschiedener Stille lediglich für sich Gotte zu leben, sondern als der „Christus", der gottgesandte Heiland auf die Welt einzugehen, die „Schmähungen derer, die Gott schmähen, auf sich fallen zu lassen" (Röm. 15, 3) und das Sündenverderben der Welt erbarmend auf sein Herz zu nehmen. Demgemäß beschreibt der Apostel sein Erdenleben als das vollkommene Gegentheil aller Selbstsucht (οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν, Röm. 15, 3, vgl. Phil. 2, 7), als ein Sich-selbst-verleugnen und Armwerden um Gottes und unsertwillen, als ein Leben des unbedingten Gehorsams gegen den Vater und des unbegrenzten Erbarmens gegen uns (2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 8; Gal. 1, 4 u. s. w.). Die Spitze und Vollendung von dem allen aber ist sein Tod, den er um Gottes willen für Sünder und Feinde auf sich genommen hat (Röm. 5, 6. 10). In diesem Tode am Kreuze gipfelt sein Gehorsam gegen den Vater, denn tiefer als bis dahin kann er nicht sich selbst verleugnen (Phil. 2, 8), und so vollendet er sich hier zum vollkommenen Widerspiel des ersten Adam, der mit seinem selbstsüchtigen Ungehorsam Sünde und Tod über alle gebracht hat (Röm. 5, 19), zum Heiland der Welt. Denn weil jene unendliche Gehorsamsthat zugleich unendliche Liebesthat gegen die Welt ist, weil in dieser Selbsthingabe für Sünder und Feinde sich Gottes eigene Liebe für eine verlorene Welt offenbart (Röm. 5, 8), so liegt in ihr auch die Kraft alles gutzumachen, was der erste Adam verdorben, und die ganze Welt der ewigen Liebe zurückzuerobern.

9. Der erhöhte Christus. Die innere Vollendung, welche Jesus in seinem Tode erreicht hat, prägt sich aus in der Herrlichkeit, in welche er durch seine Auferstehung eingeht. Denn er kehrt nicht in das alte irdische Leben zurück, sondern „steigt über alle Himmel empor, wie es Eph. 4, 10 heißt, damit er alles erfülle"; er geht in ein höheres Dasein über, für welches die irdischen Schranken nicht mehr bestehen. Nicht nur daß er hinfort in einem Sinne, wie es bis dahin nicht möglich war, „Gotte lebt" (Röm. 6, 10), d. h. in einem durch keinen Kampf mit der Sünde mehr gestörten Dasein seine Gottgemeinschaft selig genießt:

er tritt zugleich vom Himmel herab in ein neues Verhältniß zur irdischen Welt ein, indem er vermöge des verklärten Leibes (σῶμα πνευματικόν), der ihm nun eignet, für die von ihm virtuell erlöste Menschheit das πνεῦμα ζωοποιοῦν wird, die heilige Geistesmacht, welche das in ihm geschichtlich gestiftete Heil und neue Leben auch in die Herzen hineinträgt, und so eine neue, erlöste und geheiligte Menschheit ins Dasein ruft. Das ist die erste, nächste Form seines königlichen Regiments, welche dem Apostel, weil sie eine durchaus innerliche, geistige ist, zu dem kühnen Satze Anlaß gibt, „der Herr ist der Geist" (2. Kor. 3, 17), d. h. er ist das höhere Lebensprincip, welches die Gemeinde der Gläubigen wie das einzelne ihr zugehörige Gotteskind innerlich bildet, leitet und der Vollendung entgegenführt. Eine weitere Entfaltung aber wird die Herrschaft und Herrlichkeit des Erhöhten gewinnen mit seiner Parusie, d. h. seiner machtvollen Wiedererscheinung vor der Welt, um dieselbe zu richten und zu vollenden (1. Thess. 4, 16 f.; 1. Kor. 15, 23). Dann wird er die Erneuerung der Welt, die er im Geiste, auf innerliche Weise begründet hat, auch leibhaft, kosmisch hinausführen, indem er die Seinen zu verklärtem Leibesleben auferweckt und die bisherigen unvollkommenen Ordnungen und gottwidrigen Mächte der Welt aufhebt, unter ihnen als letzten Feind insonderheit den Tod abthut und so das Weltall dem ewigen göttlichen Liebesgedanken entsprechend herstellt (1. Kor. 15, 23—27). — Gewiß, eine wahrhaft göttliche Macht und Herrlichkeit, welche der Apostel in dieser Weise dem erhöhten Jesus zuschreibt; und die, welche die Menschlichkeit Christi nur für ein von einer göttlichen Person nachträglich angenommenes Knechtsgewand halten, müssen erwarten, daß der Apostel hier, beim Stande der Erhöhung, die gottheitliche Grundnatur dieser Persönlichkeit entschieden hervorhebe, und die menschliche, wenn dieselbe auch ein verklärtes Accidens der wiedergewonnenen göttlichen Daseinsform bleibt, gegen jene Grundnatur durchaus zurücktreten lasse, also aufhöre den Erhöhten in den Begriff des ἄνθρωπος πνευματικός einzuschließen. Aber das Gegentheil ist der Fall. Zunächst ist selbst das streitig, ob Paulus den erhöhten Christus ein einziges Mal „Gott" genannt habe. Die Entscheidung hängt an der Stelle Röm. 9, 5, wo der Apostel nach einer bewegten Aufzählung der gottverliehenen Vorzüge Israels, insonderheit des letzten, größten, daß aus ihm ὁ Χριστός her ist τὸ κατὰ σάρκα, mit den Worten fortfährt: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Man kann unter vorgängiger

Setzung eines Kolon die Worte auf Gott beziehen, als einen Lobpreis, den ihm der Apostel für die an Israel gespendeten Gnaden widmet: „der über allem waltende Gott sei gepriesen in Ewigkeit“ [1]); oder man kann, ein bloßes Komma vorherschickend, die Worte auf Christum beziehen als Ergänzung zu dem τὸ κατὰ σάρκα: „der (jetzt als Erhöhter) über allem waltet als Gott, gepriesen in Ewigkeit“. Beide Fassungen sind möglich, keine zwingend und keine durchschlagend zu widerlegen. Aber auch wenn die christologische Deutung vorgezogen wird, so liegt hier keine Bezeichnung Christi als ὁ θεός vor, die auch bei der durchgängigen Gleichsetzung von ὁ θεός und ὁ πατήρ (1. Kor. 8, 6) für unsren Apostel unmöglich wäre, sondern Christus wäre nur als θεός in jenem weiteren artikellosen Sinn bezeichnet, wie es Joh. 1, 1 vom Logos gesagt wird und in der Schrift überhaupt von Majestäten, auch irdischen (vgl. Joh. 10, 35), gesagt werden kann. Denn die Worte lauten nicht ὁ ἐπὶ πάντων θεός, so daß der Artikel zu θεός gehörte, sondern ὁ ὢν ἐπὶ πάντων gehört zusammen, und θεὸς εὐλογητός κ. τ. λ. tritt dann in der Weise einer Apposition zu diesem Subjecte hinzu. — Der Name, welchen der Apostel mit Vorliebe auf den Erhöhten anwendet, ist vielmehr ὁ κύριος, und daß derselbe eine von ὁ θεός verschiedene und Gotte untergeordnete Rangstellung ausdrückt, geht aus der klassischen Stelle 1. Kor. 8, 6 — ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεός, ὁ πατήρ . . . καὶ εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός hinreichend hervor; um so mehr, als die ebendort dem εἷς κύριος zugeschriebene Mittlerschaft der Weltschöpfung den Unterschied selbst auf den Präexistenzstand des κύριος ausdehnt. Wohl ist die κυριότης in dem Sinne, in welchem der Apostel sie dem erhöhten Christus zuschreibt, etwas Unvergleichliches, allem sonstigen Menschenwesen gegenüber durchaus Uebermenschliches; der Name „Herr“, wie er Jesu seit seiner Auferstehung zukommt, ist „ein Name, der über alle Namen ist“ (Phil. 2, 9), denn er bedeutet die Unterthänigkeit aller, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind (ib. v. 10). Er ist dennoch keine θεότης im strengen Sinne des Wortes, denn die wäre etwas von Ewigkeit her Eignendes; die κυριότης dagegen ist etwas Erlangtes, Errungenes und Verliehenes, setzt also ein Wesen voraus, dessen Natur ein Werden, ein Hinan-

[1]) Der scheinbarste Grund, den man gegen diese Fassung geltend macht, daß bei Doxologieen das εὐλογητός immer voranstehe, ist doch nicht durchschlagend. Wenn es hundertmal heißt „Gelobt sei Gott“, so hindert das nicht, daß einer auch einmal schreibe: „Gott sei gelobt“.

kommen zu Höherem nicht ausschließt. Und der Apostel ist sich dieser Natur der κυριότης Jesu vollkommen bewußt: Jesus hat sich dieselbe in seinem Erdenleben, durch seinen Tod und seine Auferstehung errungen: „εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ" (Röm. 14, 9); oder, was ja nur eine andere Betrachtung desselben Vorganges ist: Gott hat sie ihm „geschenkt" als Lohn seiner freiwilligen Erniedrigung bis zum Kreuzestod, — „διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν . . . , ἵνα πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός", Phil. 2, 10. 11. — Was in dieser letzteren Stelle hervortritt, das bei aller unvergleichlichen Hoheit ächt-menschliche Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Erhöhte zum Vatergott verbleibt, — ἐχαρίσατο αὐτῷ, seine ganze Herrlichkeit ist ein göttliches Gnadengeschenk —, das durchtönt überhaupt die paulinischen Aussagen von dem Erhöhten. „Alles ist euer, ihr aber seid Christi (eigen), Christus aber ist Gottes" (1. Kor. 3, 23). „Des Weibes Oberhaupt ist der Mann, des Mannes Oberhaupt ist Christus, Christi Oberhaupt ist Gott" (1. Kor. 11, 3). Nie wird die Auferstehung Christi als seine eigene Machthat bezeichnet, sondern immer als ein an ihm vollzogener Act der Allmacht „Gottes" oder des „Vaters" (Röm. 6, 4; 1. Kor. 6, 14 ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ), und so wird auch das verklärte Leben, welches er jetzt führt, nicht auf seine eigne göttliche Natur zurückgeführt, sondern auf die Allmacht des Vaters (ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ, 2. Kor. 13, 4). Ja selbst die Einwohnung der Gottesfülle in ihm beruht dem Apostel nicht auf einer ewigen Natur, auf einem metaphysischen Verhältniß, sondern auf einem freien Acte göttlichen Wohlgefallens: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, Kol. 1, 19; (vgl. Marc. 1, 11 ἐν σοὶ εὐδόκησα). Aber das merkwürdigste Zeugniß dafür, wie wesentlich dem Apostel auch in der Erhöhungsherrlichkeit Jesu der Unterschied zwischen ihm und dem ewigen persönlichen Gotte verbleibt, liegt doch darin, daß ihm die ganze Königsherrlichkeit des Erhöhten, sofern sie über die Herrlichkeit eines in Gott vollendeten Menschenkindes hinausgeht, eine nur zeitweilige ist, eine verliehene außerordentliche Gottesvollmacht, die der Sohn, wenn er ihr vollständig entsprochen haben wird, in die Hände seines Vaters wieder zurückgibt: 1. Kor. 15, 24. 28. „Dann das Ende, wenn er die Herrschaft dem Gott und Vater zurückgibt, wenn er alle Herrschaft und Macht und Gewalt abgethan haben wird... — wenn ihm alles unterthan geworden sein wird, dann

wird auch der Sohn selber sich unterthan machen Dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sei alles in allem". Kein Drehen und Deuteln an der gewaltigen Stelle wird aus ihr den Sinn entfernen, daß der erhöhte Christus, wenn seine Weltheilandsaufgabe einst völlig gelöst sei, gelöst bis zur Abthuung des Todes als Weltprincips, in die Stellung eines ersten Unterthanen des ewigen Königs zurücktreten werde, so wie ein Kronfeldherr, der von seinem Monarchen außerordentliche, königliche Vollmachten empfangen hat, nach Besiegung des letzten Feindes dieselben dem, der sie ihm anvertraut hat, zurückgibt, und in die Stellung des einfachen Unterthanen zurücktritt.[1]) Denselben Gedanken hat Paulus auch Röm. 8, 29 angedeutet, indem er den Liebesgedanken Gottes darauf hinauslaufen läßt, daß Jesus schließlich sei „Erstgeborener unter vielen Brüdern", d. h. daß zwischen Ihm und den in sein Ebenbild verklärten Gottessöhnen, den Erlösten, kein weiterer Unterschied übrigbleibe, als (nach hebräischer Anschauung) zwischen dem Erstgebornen und den nachgeborenen Söhnen des Hauses. Damit aber sind wir auf die Idee des urbildlichen Menschen wieder zurückgelangt, denn das, was Jesus schließlich nach Gottes Rathschluß wird, Erstgeborener unter vielen Brüdern, welche Menschenkinder sind, also der Fürst unter den Menschensöhnen, — das muß doch auch sein wahres Wesen, die Idee seiner ganzen Persönlichkeit sein. Und nun erinnern wir uns endlich, daß Paulus den erhöhten Christus auch geradezu unter die Idee des „anderen Adam" stellt, ebenso wie Röm. 5, 12 f. den geschichtlichen. Nicht nur zeigt die ganze Argumentation, die er 1. Kor. 15, 12—16 innehält — „wenn überhaupt Todte nicht auferstehen, dann ist auch Christus nicht auferstanden; ist aber Christus auferstanden, dann muß es überhaupt eine Todtenauferstehung für uns geben", — wie völlig und selbstverständlich ihm Christus unter den Allgemein-begriff „Mensch" fällt: sondern es ist ja auch gerade der Auferstandene und Verklärte, das πνεῦμα ζωοποιοῦν der Menschheit, den er v. 45—49

---

[1]) Geß in seinem Buche „Christi Person und Werk" II, S. 130 sucht diesem Sinne dadurch zu entgehen, daß er von dem — allerdings zu Ende gehenden — Heilsregimente Christi ein noch fortdauerndes Weltregiment unterscheidet, das er aus 1. Kor. 8, 6 folgern will. Als ob die zurückzugebende βασιλεία Χριστοῦ, welche der Apostel als ein Abthun der ἀρχαί u. s. w., auch des Todes, charakterisirt, nicht ebensowohl Welt- als Heilsregiment wäre, und als ob, wenn Christus seine Herrschaft dem Vater zurückgibt, damit dieser alles in allem sei, überhaupt noch etwas für ihn zu regieren übrig bliebe.

als den ἔσχατος Ἀδάμ, als den δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ charakterisiert.

Aber wirft die Präexistenzlehre des Apostels nicht diese ganze „anthropocentrische" Christologie schließlich doch um, und nöthigt zu einer „theocentrischen", wie die alte Zweinaturenlehre oder die moderne Kenotik sie vorträgt, zurückzukehren? Allerdings überrascht es, nach der einfachen Christologie der Urapostel und nach dem seither dargelegten Befunde der paulinischen selbst, den Apostel dem Heilande ein himmlisches Vorleben vor seiner irdischen Geburt, ja einen Antheil an der Weltschöpfung zuschreiben zu sehen, und diese überraschenden Lehraussagen wollen gründlich untersucht und unbefangen gewürdigt sein. Stellen wir zunächst den thatsächlichen Bestand fest. Die paulinische Anschauung von einer Präexistenz Christi tritt geflissentlich und entwickelt erst im Kolosserbriefe hervor, bei dessen Abfassung die Aufgabe, einem Engeldienste zu wehren, der nicht „an Christo als dem Haupte hielt" (Kol. 2, 18. 19), den Apostel ganz besonders dazu drängte, die Erhabenheit Christi in transscendentalster Weise zu betonen. Hier begegnet uns 1, 13 f. die von allen seinen Präexistenzaussagen bei weitem ausdrucksvollste und wichtigste: τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν · ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι, τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας. Neben diese Hauptaussage stellt sich nach überwiegender und überwiegend wahrscheinlicher Auslegung die berühmte Philipperstelle 2, 4 f.: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Zwar der von dem geschichtlichen Heilandsnamen genommene Ausgangspunkt der Stelle und die weiterhin folgende Verlegung der in Rede stehenden Vorbildlichkeit in das Erdenleben und Lebensende Jesu werden immer wieder den Versuch hervorrufen, die ganze Aussage auf den geschichtlichen Jesus zu beziehen, wie schon Luther

10. Die Präexistenzaussagen.

gethan hat.[1]) Aber dem widerstrebt der merkwürdige, auf eine rein-innerliche Beschaffenheit Jesu schwer beziehbare Begriff der μορφὴ θεοῦ, und noch mehr der Eindruck, daß in dem ἐκένωσεν ἑαυτόν die Ablegung dieser μορφὴ θεοῦ, die Vertauschung derselben mit der μορφὴ δούλου, und unter letzterer nach v. 7 die irdisch-menschliche Lebensgestalt gedacht sei; und dann enthält v. 6 eine allerdings höchst merkwürdige und räthselhafte Präexistenzaussage. — So entschiedene und eingehende Bezeugungen des Präexistenzgedankens bieten allerdings die älteren, größeren Briefe nicht; aber sie bieten immerhin genug, um den Gedanken abzuwehren, als sei um der Präexistenzlehre willen den Gefangenschaftsbriefen die Aechtheit zu bestreiten. Vor allem kommt 1. Kor. 8, 6 in Betracht, wo nach jenem ἀλλ' ἡμῖν εἷς ὁ θεός, ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν die Worte folgen: καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Es ist nicht wohl möglich, hier bei dem δι' οὗ τὰ πάντα an etwas anderes zu denken, als vorher bei dem ἐξ οὗ τὰ πάντα, also an die Weltschöpfung, und so wird deren Mittlerschaft — für uns überraschend genug — „dem Herrn Jesus Christus" zugeschrieben.[2]) Wie hier eine kürzere Parallele zu der Kolosserstelle, so scheint in 2. Kor. 8, 9 eine ähnliche Parallele zu der Philipperstelle vorzuliegen: γινώσκετε τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Denn obwohl πτωχεύειν eigentlich arm sein und nicht arm werden heißt, und ein äußeres „Armwerden" Christi bei fortdauerndem göttlichen Reichthum recht wohl Bild seiner Selbstverleugnung bis zum Verbrechertode sein kann, so ist doch nicht zu leugnen, daß der Satz ausdrucksvoller wird, wenn man ihn von dem freiwilligen Uebergang aus dem Reichthum himmlischen Vorlebens in die Armuth des irdischen Daseins versteht. Weniger Gehalt und Sicherheit haben die Stellen 1. Kor. 10, 4 u. 9, laut denen „Christus" nach gewöhnlicher Auslegung bereits den Zug der Israeliten durch die Wüste begleitet hätte; — falls nämlich in der ersteren das

---

[1]) Unter den Neueren de Wette und Dorner. Auch ich habe in meiner „Christologie des N.T." geglaubt, diese Auffassung durchführen und rechtfertigen zu können.

[2]) Zwar liest der gewichtige Codex Vat. δι' ὅν, was einen ganz anderen Sinn gäbe. Aber diese einsame Lesart kann das Gewicht aller übrigen Zeugen nicht aufheben, zumal sich ihre Entstehung aus der anscheinenden Ueberflüssigkeit des καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ nach einem vorhergehenden δι' οὗ τὰ πάντα erklärt.

ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός mehr sein sollte als eine allegorisirende Reflexion, und in der zweiten statt Χριστόν nicht vielmehr κύριον gelesen und auf Gott gedeutet wird. Was die Stellen angeht, in welchen von einer „Sendung des Sohnes Gottes" die Rede ist, wie Röm. 8, 3; Gal. 4, 4, so bezeugen sie an und für sich keine Präexistenz, indem im biblischen Sprachgebrauche ein In-die-Welt-Senden einfach ein Geboren-werden-lassen bezeichnen kann: erst wenn anderweit (etwa aus Kol. 1, 15 f.) feststeht, daß Paulus den Sohn Gottes als präexistentes Wesen gedacht hat, gewinnt es allerdings Wahrscheinlichkeit, daß er in jenen Stellen von der Sendung einer bereits zuvor vorhandenen Person hat reden wollen. Dagegen scheint mir unverkennbar, was noch immer von einigen bestritten wird, daß in 1. Kor. 15, 47 — ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ die Worte ἐξ οὐρανοῦ auf eine himmlische Abkunft, also auf Präexistenz gehen. Denn im Gegensatze zu dem ἐκ γῆς χοϊκός, womit die Abkunft und daraus sich ergebende Natur des ersten Adam gekennzeichnet wird, können sie unmöglich blos besagen wollen, daß der andere Adam einmal in Zukunft, bei seiner Parusie, vom Himmel kommen werde, sondern sie müssen seine ursprüngliche Abkunft und Natur als des Ἀδάμ πνευματικός und ἐπουράνιος, bezeichnen, die doch nicht erst auf seinem verklärten Leib beruht. — Was uns bei allen diesen Präexistenzaussagen auffällt, das ist, daß der Apostel die Präexistenz Christi eigentlich nirgends begründet oder lehrt, sondern sie — zumal in seinen älteren Briefen — als etwas seinen Lesern Geläufiges und von keiner Seite Bestrittenes voraussetzt. Es muß also eine Vorstellung gewesen sein, die auch dem vorpaulinischen, urapostolischen Christen, wie wir ihn z. B. als Leser des Römerbriefs zu denken haben, nicht im mindesten befremdlich war; — die ihm aber andererseits auch zu der einfachen synoptisch-urapostolischen Christologie so wenig etwas Principielles hinzuthat, daß in den drei ersten Evangelien, in den Reden der Apostelgeschichte, im Jacobus- und ersten Petrusbriefe jede Spur von ihr fehlen durfte.

Die Frage drängt sich auf, wie der Apostel in seinem Lebens- und Bildungsgange zu dieser Vorstellung oder dieser Werthlegung auf dieselbe gekommen. Aus der allgemeinen Vorstellung einer himmlischen Präexistenz des Messias, so wie dem Israeliten alle seine Heiligthümer urbildlich im Himmel präexistirten, würde man höchstens die Stellen 1. Kor. 10, 4 u. 9 erklären können. Auch aus

II. Geschichtliche Erklärung und Würdigung.

einer etwaigen Kenntniß von Präexistenzaussprüchen Jesu, wie das Johannesevangelium sie mittheilt, läßt sich die paulinische Lehre nicht ableiten, denn in ihnen ist für einen Antheil des Präexistenten an der Weltschöpfung kein Anhalt gegeben, und dieser bildet gerade das merkwürdigste und eigenthümlichste Element der paulinischen Vorstellung. Vielmehr weist eben dies Element mit größter Sicherheit auf eine auch sonst bekannte alttestamentlich-theologische Wurzel, auf das, was man im weiteren Sinne die (vorchristliche) Logosidee nennen kann. Der Trieb, Gott in seinem Ansichsein, in seinem unzugänglich verborgenen Wesen zu unterscheiden von seiner Offenbarung in der Welt, geht mit zunehmender Stärke durch das alttestamentliche Denken hindurch und führt zu verschiedenen Ausprägungen der Idee eines Mittelprincips zwischen Gott und Welt. Zuerst begnügt man sich mit der Vorstellung eines Engels Jehovahs, in den dieser für den Einzelfall seinen Namen, d. h. seine Selbstoffenbarung legt, und der daher ebensowohl von Jehovah unterschieden als mit ihm eins gedacht werden kann. Aber diese Vorstellung vertrug keine Anwendung auf die Weltschöpfung, bei der es doch vor allem darauf ankam, die Kluft zwischen dem in sich verborgenen Gott und dem Inbegriff der endlichen Erscheinungen zu überbrücken. Daher eine speculativere Betrachtung, wie sie im achten Kapitel der salomonischen Sprüche vorliegt, den Engel Jehovahs mit der göttlichen „Weisheit" vertauscht: in poetischer Personificirung wird die Weisheit wie eine Tochter und Gehülfin Gottes beschrieben, als die Meisterin seiner Schöpfung sowohl als seiner Weltregierung und Gesetzgebung. Die ganze Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte ist so auf ein einheitliches Princip, auf eine allumfassende Idee zurückgeführt, in der Gott sich abspiegelt und die der Welt und Weltgeschichte zu Grunde liegt. Auf diesem Wege fahren dann einige der alttestamentlichen Apokryphen, wie Jesus Sirach und das Buch der Weisheit, weiter fort und bilden die poetische Personificirung der Weisheit zu einer ernstlichen Hypostasirung nach Weise der platonischen Ideenlehre weiter: die Weisheit wird zu einem von Gott unterschiedenen Mittelwesen, durch welches Gott die Welt geschaffen hat und sich in ihr offenbart (Sir. 24; Weish. Sal. 7). Zugleich kommen Synonyme des Weisheitsbegriffes auf, welche dieselbe Idee aus ältesten Schriftzeugnissen herleiten wollen: so vor allem das göttliche „Wort", durch welches Gott schafft und sich offenbart (1. Mos. 1, 3); — es wird hypostasirt, von dem Alexandriner Philo

mit der griechisch-philosophischen Idee des göttlichen νοῦς, der Weltseele, combinirt, aber auch seitens der palästinischen Schriftgelehrsamkeit als Memra (d. h. Logos, Wort) im Alten Testament überall an die Stelle des im Grundtext sich unmittelbar offenbarenden Gottes eingesetzt. Aber diese im engeren Sinne so zu nennende „Logosidee" ist nicht die einzige Form jenes Lieblingsgedankens der speculativen Schriftgelehrsamkeit: neben die Vorstellung des Memra tritt die der Schechina, der δόξα θεοῦ (Röm. 9, 5), der Offenbarungsherrlichkeit Gottes, in der er nach der mosaischen Geschichte wiederholt erscheint und im Allerheiligsten Wohnung macht; oder es wird angeknüpft an den Gedanken eines Abbildes Gottes (Buch der Weish. 7, 26), eines Spiegels seiner Herrlichkeit; — redete doch 1. Mos. 1, 27 ausdrücklich von einem „Bilde" seiner selbst, nach welchem Gott die Menschen geschaffen. Und hiemit stoßen wir auf diejenige Form, in der Paulus diese theologische Idee sich angeeignet hat: ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ (Kol. 1, 15; vgl. 2. Kor. 4, 4). Der auf die Unterscheidung des verborgenen und des sich offenbarenden Gottes zurückweisende Zusatz τοῦ ἀοράτου, das folgende πρωτότοκος πάσης κτίσεως, welches unverkennbar an den Spruch der Weisheit in Sprüche Salom. 8, 22: κύριος ἔκτισεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ anknüpft, sowie die ganze weitere Ausführung, welche dieses Ebenbild, diesen Erstgeborenen der Schöpfung als den Inbegriff alles zu Schaffenden, als die Idealwelt beschreibt, lassen keinen Zweifel darüber, in welchem Ideenkreise wir uns hier befinden.[1]) Und wenn die Stellen 1. Kor.

[1]) Ich halte es für ein ganz vergebliches und vom gesunden Geschichtssinn verlassenes Bemühen, den Zusammenhang solcher christologischen Speculationen, wie sie namentlich im Kolosserbriefe vorliegen, mit der jüdischen speculativen Theologie wegdeuten zu wollen. Ein Apostel und zumal ein schriftgelehrt gebildeter Apostel wie Paulus hat nicht auf einem geistigen Isolirschemel gesessen, und es wäre der wunderlichste Zufall, daß er sich ganz derselben Begriffsbildungen bediente wie die Theologie seines Volkes und seiner Zeit ohne jeden Einfluß derselben. Betrachtungen und Bezeichnungen, wie sie Paulus Kol. 1, 15 auf Christus anwendet, entstehen nicht als rein individuelle Bildungen eines Einzelnen, noch könnte dieser Einzelne, wenn sie seine rein individuellen Bildungen wären, mit ihnen auf das Verständniß seiner Zeitgenossen rechnen. — Dächte Paulus freilich in Kol. 1, 15 gar nicht an den präexistenten Christus, sondern nur an den Erhöhten, dann beruhte der Zusammenhang mit der Logosidee nur auf Schein. Allein Weiß, der dies a. a. O. S. 428 zu behaupten fortfährt, widerlegt gleichzeitig sich selbst, indem er den πρωτότοκος πάσης κτίσεως als den vor jeder Kreatur Geborenen erklärt; — ist denn Christus das erst als Erhöhter geworden? Desgleichen ist die Deutung der εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου auf die Christuserscheinung bei

10, 4 und 9 sich etwa aus der volksthümlichen Vorstellung des präexistenten Messias erklären, den Paulus in dem alttestamentlichen Bundesengel wiedererkennen konnte, so liegt dagegen in 1. Kor. 8, 6 (δι' οὗ τὰ πάντα) offenbar in Kürze derselbe Gedankengang und Ursprung vor wie in der Kolosserstelle. Wir werden dieser Anwendung des Logos-theologumens auf die Person Jesu in allen noch weiterhin zu betrachtenden Lehrbegriffen der späteren Apostelzeit wiederbegegnen; aber es hat große Wahrscheinlichkeit, daß der schriftgelehrte Paulus der erste gewesen ist, der sie gemacht hat. Sie lag einem speculativ gerichteten Christen ungemein nahe. Wem auf der einen Seite die Idee einer hypostatischen Selbstoffenbarung Gottes geläufig war, und andererseits zur Glaubensgewißheit ward, daß in Jesu die Selbstoffenbarung Gottes erschienen sei, für den war es geradezu unumgänglich, in Jesu jenes präexistente Offenbarungsprincip, das fleischgewordene Wort oder im Fleisch erschienene Ebenbild Gottes wiederzuerkennen, und damit die Person Jesu in den Himmel der Ewigkeit hinaufzudenken und zum Mittler der Weltschöpfung zu machen. Diese neue Betrachtungsweise widersprach dem seitherigen einfachen Gemeindeglauben nicht, indem auch der einfache judenchristliche Laienverstand seinen Messias selbstverständlich vom Himmel stammen ließ, ja vermöge der schriftgelehrten Paraphrasen des Alten Testaments, die man in den Synagogen hörte, auch mit jener Idee des vorzeitlichen Wortes wahrscheinlich nicht unvertraut war. Auf der anderen Seite bot jene Lehre einen höheren Gesichtspunkt für das Verständniß der Person Christi, einen Gesichtspunkt, der zumal für die gebildete Heidenwelt befriedigender war als der immerhin jüdische bloße Messiasname: Jesus war zu Gott und zur Welt in ein principielles Verhältniß gesetzt, wie es erhabener nicht gedacht werden

---

Damaskus ganz künstlich und gesucht: nirgends, auch nicht 2. Kor. 4, 4 spricht P. den Gedanken aus, daß in jener Christuserscheinung der an sich unsichtbare Gott ihm sichtbar geworden wäre, und wenn auch, — was ginge dies die Kolosser an, denen der erhöhte Christus ebenso unsichtbar war wie Gott selbst? Die Vorstellung eines hypostatischen göttlichen Ebenbildes, in welchem der an sich unsichtbare, d. h. verborgene Gott sich offenbart, ist doch hier geradezu mit Händen zu greifen. Ebenso werden dann die Aussagen Kol. 1, 19; 2, 9 von der in Christo wohnenden Gottesfülle nicht Beschreibungen eines einzelnen Standes Christi, des Standes der Erhöhung sein, sondern Aussagen über Christum als solchen, also in allen seinen Ständen. Oder sollte Paulus etwa dem geschichtlichen und präexistenten Christus nur eine halbe Gotteseinwohnung zugeschrieben haben, und erst dem Erhöhten die volle?

konnte. Und das ist auch der bleibende Werth dieser speculativen Christologie apostolischer Zeit, daß durch sie die zeitliche Erscheinung Jesu auf ihren Ewigkeitsgrund zurückgeführt, Jesus als die Selbstoffenbarung Gottes im absoluten Sinne anerkannt und der einheitliche Gottesgedanke in Schöpfung und Erlösung hervorgehoben wird. — Aber darüber dürfen wir uns keiner Täuschung hingeben, daß wir es hier mit einem Stück apostolischer Theologie, und nicht mit einem Stück metaphysischer Gottesoffenbarung zu thun haben; mit einem Stück apostolischer Theologie, das bei allem Tiefsinn und religiösen Wahrheitsgehalt doch — wie alle Theologie — seine menschlich und zeitlich bedingte Unvollkommenheit hat. Diese Unvollkommenheit liegt darin, daß bei der vorbehaltlosen Vereinerleiung jener Logos-idee und der geschichtlichen Person Jesu der Unterschied übersehen wird, der zwischen einer Idee und einer Person als solcher bleibt, und daß in Folge dessen die Idee selbst als Person gefaßt und so eine ewig-fertige Person vor dem Geburtsanfang der wirklichen geschichtlichen Person vorgestellt wird. Auch wir, wenn wir den tiefwahren Satz aussprechen „Christus ist die Selbstoffenbarung Gottes", denken zunächst nicht daran, daß wir damit eine Idee und eine Person gleichsetzen, da doch eine bloße Idee nie ohne Weiteres eine lebendige Person sein, sondern nur etwa in einer Person ihre Erscheinung oder Verwirklichung finden kann; wir werden uns dessen nicht bewußt, weil die Idee der Selbstoffenbarung Gottes in ihrer Anwendung auf Jesum in unsrer Vorstellung sogleich concrete persönliche Züge annimmt. Wie viel weniger war der Apostel nach seiner Bildung und Denkart in der Lage, hier zwischen Idee und Person zu unterscheiden. Denn ihm war die εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, die Selbstoffenbarung Gottes keine abstracte Idee, sondern eine ideelle Realität, eine Hypostase, und ebendamit eine vorgestellte Person. Wie in jenem platonischen Denken, in welchem Poesie und Speculation sich noch nicht geschieden haben, die Ideen reale geistige Wesen sind, so schaut auch das religiöse Denken der biblischen Männer Ideen als geistige Realitäten, geistige Realitäten als Personen an; wenn sich dem Apostel das Fleisch, die Sünde, der Tod unwillkürlich personificiren, wie vielmehr die höchste Idee, die das Abbild des persönlichen Gottes, das Urbild der persönlichen Kreatur, die Himmelsgestalt des persönlichen Erlösers ist.[1]) — Der

[1]) Die Bemerkung von Weiß a. a. O. S. 298, ich hätte dem Apostel „vorgeworfen", daß er zwischen Idee und Person nicht zu unterscheiden vermocht,

formale Mangel, der in dieser Personificirung liegt, hätte nun nichts zu sagen, wenn nicht gerade er zum Offenbarungsgeheimniß gestempelt und zum Ausgangspunkt der weiteren christologischen Lehrentwicklung gemacht worden wäre. Indem die nachfolgende Kirche ihrer Christologie die Logosidee zu Grunde legte, den Logos unter Verwechslung der Begriffe „Hypostase — persona — Persönlichkeit" immer mehr als zweite ewige Persönlichkeit neben dem Vatergott auffaßte, und von dieser Voraussetzung aus den geschichtlichen Christus aus der Gottheit heraus zu construiren suchte, kam sie in die unwegsame Lage, einer vorzeitlichen Person noch eine geschichtliche hinzufügen zu müssen, wobei weder die Einheit der Person Christi noch die Wahrheit seiner menschlichen Entwicklung gewahrt werden konnte. Daß diese Gedankengänge nicht die unsres Apostels sind, ist für den unbefangenen Leser des Neuen Testaments unschwer zu erkennen. Hätte Paulus der einfachen synoptischen und urapostolischen Christologie gegenüber eine so ganz andere aufgestellt, eine zweite Person der Gottheit verkündigt, welche durch nachträgliche Annahme einer menschlichen Natur oder durch Vertauschung ihrer göttlichen Natur mit einer menschlichen, wie die modernen Kenotiker meinen, erst zum geschichtlichen Jesus geworden wäre, so wäre das eine solche Gedankenumwälzung im Urchristenthum gewesen, daß der Widerspruch der älteren streng monotheistischen Christenheit nicht hätte ausbleiben können; — wir haben von einem christologischen Streite im apostolischen Zeitalter nicht die mindeste Spur. Aber das ganz andere christologische Denkverfahren des Paulus liegt auch offen vor. Man darf nur den Versuch machen, von der paulinischen und von der kirchlichen Christologie die Präexistenzlehre abzuziehen: die letztere stürzt damit gänzlich in sich zusammen, während die paulinische, durch die Wegnahme der speculativen Zuthat auf das Maß der urapostolischen zurückgeführt, in sich geschlossen und verständlich bleibt. Paulus entwirft eben sein Christusbild nicht wie die spätere Kirchenlehre aus einer Gottes- und Trinitätsidee heraus, fügt nicht einer gottheitlichen Person eine menschliche Natur mit Seele und Geist hinzu oder läßt sie sich in eine solche verwandeln, sondern er denkt einfach den geschichtlichen „Jesus Christus" in die Ewigkeit hinauf.

enthält eine unerlaubte Insinuation. Ich habe dem Apostel nichts vorgeworfen, sondern eine bei ihm vorliegende Thatsache constatirt und dabei darzuthun versucht, daß diese thatsächlich vorhandene theologische Unvollkommenheit für ihn unvermeidlich gewesen sei.

Sowohl die Kolosser= als die Philipperstelle gehen einfach von der geschichtlichen Person aus, jene von dem für uns Gestorbenen, diese von dem historischen Namen Jesus Christus: alsbald wird diese Person, ohne daß etwas von ihr abgethan wird, als präexistente behandelt, und dann wieder, ohne daß ihr etwas zugethan wird, als geschichtliche und verklärte. Kann es einen deutlicheren Beweis geben, daß die Zweinaturenlehre dem Apostel fremd ist? Nur die σάρξ, die ja nichts weniger als eine vollständige menschliche Natur mit menschlichem Pneuma ist, läßt er von dem in die Welt kommenden Gottessohne angenommen und dann in Tod und Auferstehung, wo doch die menschliche Natur nicht abgelegt wird, wieder abgestreift und mit dem σῶμα πνευματικόν vertauscht werden. —

Indeß, Ein Einwand könnte gegen unsere Auffassung aus der Präexistenzlehre des Apostels doch entnommen werden: man könnte sagen — und man hat gesagt¹) — der präexistente Christus des Paulus sei doch nicht blos Idealmensch, sondern Weltprincip, und damit falle die anthropocentrische Christologie, wie wir sie aus den Aussagen über den geschichtlichen und erhöhten Christus abgeleitet, auf alle Fälle dahin. So scheinbar der Einwand ist, so ist er doch nur Schein. Man übersieht bei ihm die Congruenz, welche für den Apostel — und nicht nur für ihn, sondern für die religiöse Speculation seines Volkes überhaupt — zwischen dem Idealmenschen und dem Weltprincip besteht. Von dem tiefsinnigen Gedanken aus, daß der Mensch göttlicher Weltzweck, ja Weltinbegriff, Mikrokosmos sei, wird der Logos auch von Philo zugleich als Weltidee und als Menschheitsurbild gedacht, daher auch geradezu als ἄνθρωπος οὐράνιος, als Idealmensch bezeichnet. Paulus aber hat, indem er Kol. 1 nicht den Terminus „Logos", sondern εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου wählte, im Unterschiede von Philo die Menschheitsidee vorangestellt und sie dann mit seinem πρωτότοκος πάσης κτίσεως κ. τ. λ. zur Weltidee weiterentfaltet. Denn das Ebenbild Gottes ist nach 1. Mos. 1, 27 das Urbild der Menschheit; aber weil der Mensch Mittelpunkt und Endzweck der Welt ist, weil alles in der Welt um des Menschen willen da ist, so ist dem Apostel das Urbild der Menschheit zugleich der Inbegriff aller schöpferischen Gottesgedanken, — alles in ihm gesetzt, durch es vermittelt, zu ihm bestimmt, wie die

12. Zurückführung auf die Idee des urbildlichen Menschen.

¹) Vgl. Geß, a. a. O. S. 294. 295.

folgenden Sätze der Kolosserstelle sagen, und wiederum dies Weltprincip das Haupt der gottwohlgefälligen Menschheit, der Gemeinde (v. 18). Und hiemit tritt abermals, und zwar in der Präexistenzidee selbst, der tiefe Unterschied der paulinischen und der athanasianischen Christologie scharf hervor: die letztere stellt dem Vatergott ein zweites Gottwesen zur Seite, das in seiner Homousie der Welt und Menschheit an sich ebenso ferne steht wie der Vatergott: Paulus dagegen denkt ein wirkliches Mittelwesen zwischen Gott und Welt, in welchem diese im Princip bereits gesetzt ist, einen πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα, welches daher bei aller einzigartigen Erhabenheit dem Einen Gotte, dem Vater, wesentlich untergeordnet bleibt; er denkt — in Gemäßheit jener Idee des Menschen, der da sagen kann τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (Ap.-G. 17, 28) und dabei doch Kreatur bleibt, das präexistente Urbild von vornherein, daß wir so sagen, als Gottmenschen. Der Ausdruck Kol. 1, 15 ist dafür äußerst bezeichnend: während das εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ihn als die Selbstoffenbarung des an sich Verborgnen, gleichsam als das der Welt zugekehrte Gottesantlitz bezeichnet, stellt ihn das πρωτότοκος πάσης κτίσεως als erstgebornen Gottessohn an die Spitze der Geschöpfe.[1]) — Ebenso wie die Kolosserstelle, schließt auch die Stelle Phil. 2, 5 f., die andere Hauptaussage über die Präexistenz, erst aus dieser von der athanasianischen Trinitätslehre weit verschiedenen Grundanschauung des Apostels sich auf. Das Subject, von dem diese Stelle handelt, ist kein Gott-Sohn wie im sogenannten athanasianischen Symbol oder in der hier ihren einzigen Anker suchenden kenotischen Theorie, sondern ein von „Gott" (ὁ θεός) scharf unterschiedener „Jesus Christus"; die μορφὴ θεοῦ, in der er

---

[1]) Daß πρωτότοκος πάσης κτίσεως aufzulösen sei nicht in „Erstgeborener unter aller Kreatur", sondern in „Ehergeborener als irgend eine Kreatur" (Francke in Meyer's Commentar, S. 304), bezweifle ich. Denn πρωτότοκος ist ein festgeprägter Begriff, der eine bestimmte Person an die Spitze von Gleichartigen („Brüdern") stellt. Vgl. Kol. 1, 18 πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν = Erster unter den Auferstandenen; Röm. 8, 29 πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς = Erster unter vielen Gottessöhnen. Und daß πᾶσα κτίσις nicht die ganze Schöpfung („alle Welt") heißen könne, ebenso wie πᾶς Ἰσραήλ Röm. 11, 26 ganz Israel, wäre erst zu beweisen. Dagegen der Gedanke „Eher geboren als irgend eine Kreatur" würde von dem Apostel anders ausgedrückt worden sein. Daß vollends in dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως kein Unterschied zwischen τίκτειν und κτίζειν, Zeugen und Schaffen gemacht werden soll, da doch die Weisheit Spr. Sal. 8, 22 sagt ὁ κύριος ἔκτισεν με, hat Francke a. a. O. S. 306 richtig bewiesen.

präexistirt, ist keine μορφὴ τοῦ θεοῦ und das ἴσα θεῷ εἶναι, um das es sich für ihn handelt, kein ἴσα τῷ θεῷ εἶναι. Vielmehr bleibt zwischen ihm und dem εἷς θεός, welcher der „Vater" ist (v. 11), ein so gewaltiger Unterschied, daß — wie schon oben bemerkt — auch die unvergleichliche Herrlichkeit, welche sich Christus durch seine Selbstentäußerung und seinen Todesgehorsam erwirbt, ihm nicht von selbst als ewiger Naturbesitz wieder zufällt, sondern ihm aus Gottes freier Huld geschenkt werden (ἐχαρίσατο) und schließlich doch nur zur Ehre des Vatergottes gereichen muß. Hienach könnte weit eher eine arianische als eine athanasianische Christologie sich auf die Stelle berufen. Aber auch von einer „Menschwerdung" im eigentlichen Sinne des Wortes ist nicht die Rede. Weder kann das ἐκένωσεν ἑαυτόν, welches durch das parallelistische ἐταπείνωσεν ἑαυτόν erläutert wird, eine Ablegung seines (gottheitlichen) Wesens bedeuten, (was überdies ein Ungedanke wäre, da kein Wesen sein Wesen ablegen kann), sondern nur die Ablegung einer Herrlichkeits**erscheinung**, einer gottähnlichen Daseinsform (μορφή); noch kann in den Worten μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος eine wirkliche Menschwerdung beschrieben sein, — dann wäre damit ja vielmehr eine Schein-menschwerdung (ὡς ἄνθρωπος) beschrieben — sondern nur ein Herabsteigen in das Loos alltäglicher Menschlichkeit, ein Sich-gleich-stellen mit dem armen, schwachen, gewöhnlichen Menschen (vgl. 1. Kor. 3, 3. 4). Allerdings, in keiner anderen Stelle ist Paulus in seiner poetisch-speculativen Anschauung vom Personleben des Präexistenten so weit gegangen wie hier, wo er den Uebergang desselben aus der Ewigkeit in die Zeit mit den Farben des persönlichen Selbstverleugnungsentschlusses malt (— Farben, die er übrigens dem auf Erden bewährten Charakter Jesu entnimmt —): aber auch hier geht er über die Linie des Idealmenschen mit keinem Schritte hinaus. Ebendieser, der an sich Mensch ist, kann freilich nicht erst nachträglich Mensch werden, wohl aber kann er nach Paulus seinen ursprünglichen himmlischen Stand, in welchem er „wie ein Gott", ἐν μορφῇ θεοῦ existirte, vertauschen mit der Knechtsgestalt der irdischen Existenz und seinen armen Brüdern auf Erden in allem gleich werden, ja im Kreuzestode sich noch unter sie erniedrigen, um ebenhiefür von Gott zu jener unvergleichlichen königlichen Machtstellung eines Hauptes der durch ihn erlösten Menschheit erhoben zu werden, einer Machtstellung, welche gleichwohl unter Gott ist und bleibt. Ja, irren wir nicht,

so hat dem Apostel in der ganzen Stelle das Widerspiel des Ἀδὰμ χοϊκός und Ἀδὰμ ἐπουράνιος geradezu vorgeschwebt und ihm namentlich den dunklen Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ an die Hand gegeben. Denn der erste Adam hat, da er noch in vollem Glanze seiner Gottebenbildlichkeit war, das „Gleich-wie Gottsein" allerdings für eine Sache des Raubens gehalten, für etwas, das man eigenmächtig an sich reißen könne (1. Mos. 3, 5), und ist so durch selbstsüchtigen Ungehorsam um die ihm von Gott zugedachte Herrlichkeit gekommen: der andere Adam dagegen hat eine wirkliche himmlische Herrlichkeit freiwillig darangegeben und ist selbstverleugnend ins äußerste Loos irdischer Menschlichkeit heruntergestiegen, — er hat ebendamit den Gehorsam gegen Gott in vollendeter Weise bewährt und so das ἴσα θεῷ εἶναι, nachdem er nicht voreilig die Hand ausgestreckt, als göttlichen Gnadenlohn davongetragen. — Schließlich gewinnt von dieser anthropocentrischen Grundanschauung aus auch die paulinische Anwendung des Sohnesnamens auf Christum erst ihr Licht. Zwar nicht so häufig als den insbesondere den Herrlichkeitsstand des Erhöhten bezeichnenden κύριος-Namen, aber doch häufig genug wendet der Apostel den Sohnesnamen auf Jesum an, und zwar in allen drei Ständen desselben, dem geschichtlichen, verklärten und vorzeitlichen (letzteres am ehesten Röm. 8, 3; Gal. 4, 4; vgl. Eph. 1, 5). Der ursprünglich messianische Sinn des Namens tritt hiebei nicht mehr hervor, aber niemals ist mit ihm ein Gott-Sohn bezeichnet, sondern ein Sohn Gottes, von dem es gilt, daß der Vatergott nicht nur sein Vater, sondern auch sein „Gott" ist.[1]) Der Sohnesname selbst drückt die Verbindung von göttlicher Wesensgemeinschaft und menschlicher Abhängigkeit aus; — der „Sohn" ist zugleich seines Vaters Ebenbild und Unterthan, schon in der Präexistenz, und noch in der Erhöhung. Demgemäß scheut sich der Apostel auch nicht den Sohnesnamen in der Mehrzahl auf die vom Geiste Gottes getriebenen und somit Christo wesensverwandt gewordenen Gläubigen anzuwenden (Röm. 8, 14. 15. 19; Gal. 3, 26; 4, 6). Wohl unterscheidet er Röm. 8, 32 den Einen Sohn von den vielen durch den Zusatz ἴδιον, der dort die ganze Größe des Opfers betonen will, das der Vater der Welt bringt; aber trotz der hiemit behaupteten besonderen Zugehörigkeit zu Gott werden die Gläubigen doch im selben Zusammen-

[1]) So wörtlich Eph. 1, 17 ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Aber überall, wo von dem θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν die Rede ist, ist der Genitiv ohne Zweifel nicht blos von πατήρ, sondern von θεὸς καὶ πατήρ abhängig.

hang mit dem Eingeborenen in Eine Reihe gestellt, — εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (v. 29). Mag man in jenem ἴδιον die Andeutung einer ursprünglichen göttlichen Natur finden: es ist doch nur die Göttlichkeit eines Urbildes, auf welches alle Gläubigen hinauskommen sollen; — οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm. 8, 29), — τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα (2. Kor. 3, 18). Wiederum ist der „Sohn" zwar der besondere Gegenstand göttlicher Liebe (ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, Kol. 1, 13); aber so wenig ist damit an ein innertrinitarisches Verhältniß gedacht, daß vielmehr die Auserwählten in dieselbe Liebe von Ewigkeit her eingeschlossen werden und andererseits der — eine menschliche Persönlichkeit voraussetzende — Begriff der Erwählung auch auf den „Geliebten" mit angewandt wird (Eph. 1, 5. 6). Lauter Züge, die in dem Gedanken des urbildlichen Menschen, des präexistenten Hauptes der Gemeinde zusammenlaufen, es also gar nicht mehr befremdlich, sondern nur natürlich erscheinen lassen, daß 1. Kor. 15, 47 auch der Präexistente geradezu als der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ und ἐπουράνιος bezeichnet wird.

Die Idee des „anderen Adam" oder ἄνθρωπος πνευματικός, in welche hienach die paulinische Christologie allerdings sich zusammenfaßt, ist endlich das Zeugniß dafür, daß diese Christologie auf demselben Wege sich ausgebildet hat, auf welchem wir sie betrachtet haben; daß sie von dem geschichtlichen und erhöhten Christus ausgegangen und erst von da aus zu dem vorzeitlichen aufgestiegen ist. Denn als der δεύτερος und ἔσχατος Ἀδάμ konnte Jesus nur angeschaut werden vom geschichtlichen Standpunkt aus. Hernach erst hat sich der sich ausbildenden speculativen Betrachtung ergeben, daß der auf Erden und in der Geschichte Zweite in Gott vielmehr der Allererste sei. Und das war allerdings ein weiterführender Schritt der Erkenntniß: es war damit erkannt, daß die Einigung des Göttlichen und des Menschlichen, die Vollendung der Menschheit zu der höchstmöglichen Idee, zur vollen Ebenbildlichkeit und seligen Gemeinschaft Gottes, der Urgedanke des himmlischen Vaters sei, von dem aus seine ganze Weltregierung, ja schon die Weltschöpfung verstanden werden müsse. Damit erst hatte der Apostel den höchsten Standpunkt der Erkenntniß und Betrachtung erklommen. —

13. Ausgangspunkt der paulinischen Christologie.

Viertes Kapitel.

Gott und Welt.

1. Quell der Gotteserkenntniß.

Der Apostel hat um Gott gewußt von Kind auf, aber „erkannt, wie man erkennen muß“ (1. Kor. 8, 2—4), hat er ihn erst in Jesu Christo. „Der Gott, der da sprach Aus der Finsterniß werde Licht — heißt es 2. Kor. 4, 6 in zwiefacher Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte und auf den Tag von Damaskus — der hat hineingeleuchtet in unser Herz, daß da aufginge die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi“. Der Gott, welcher ihm im Angesichte Jesu Christi wie in einem Spiegelbilde seine lichte Herrlichkeit zeigte, war der Gott Israels, und doch ein Anderer, als der Pharisäer und Zelot sich ihn vorgestellt hatte. Blieb er dem Paulus nach seinem alten Glauben der Eine, Einzige, so erkannte er diesen Einzigen nun als den himmlischen Vater.

2. Einheit u. Dreifaltigkeit Gottes.

Daß der Apostel an der Einheit Gottes im strengen Sinne festhält und nicht in die Pfade der nachmaligen kirchlichen Dreieinigkeitslehre einlenkt, haben wir bereits bei unsern christologischen Untersuchungen wahrgenommen. Der „Vater“ ist ihm nicht die erste von drei gottheitlichen Personen, so daß der Begriff „Gott“ den Vater, den Sohn und den heiligen Geist gleicherweise in sich befaßte, sondern wie wir bereits bemerkt haben: der Vater ist ihm der alleinige Gott, — ἡμῖν εἷς θεός, ὁ πατήρ, 1. Kor. 8, 6. — Gleichwohl kann man sagen, daß der Apostel, wenn auch keine Dreieinigkeitslehre, so doch trinitarische Ansätze habe. Wenn er 2. Kor. 13, 13 „die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, und die (in diesem sich offenbarende) Liebe Gottes, und die (ebendiese Liebe ins Herz ausgießende) Gemeinschaft oder Mittheilung des heiligen Geistes“ anwünscht, oder wenn er 1. Kor. 12, 4—6 bei der Vorführung der Gnadengaben und Heilsgüter aufsteigt von dem ἓν πνεῦμα zu dem εἷς κύριος, der dieses Geistes Herr ist (2. Kor. 3, 18), und von dem εἷς κύριος zu dem εἷς θεὸς καὶ πατήρ, der auch dieses κύριος Gott und Vater ist, so haben wir hier eine öconomische Trinität, allerdings eine entschieden subordinatianische, eine dreifach abgestufte Heilsoffenbarung des einigen Gottes. Und nicht nur, daß sich die Selbstoffenbarung Gottes durch Christum vermittelt, und ebenso die Selbstmittheilung Christi durch den heiligen Geist; es wird auch ausdrücklich von einer

in Christo wohnenden Gottesfülle geredet (Kol. 2, 9), und wiederum das Wohnen des Geistes im Herzen oder in der Gemeinde der Gläubigen als Gottes eigne Einwohnung gedacht (1. Kor. 3, 16; 2. Kor. 6, 16). Kann nun Gott nach seiner ganzen Fülle in Christo wohnen und doch als sein Gott und Vater über ihm stehen; kann er im heiligen Geiste ins Menschenherz einziehen, und dennoch der Herzenskündiger im Himmel bleiben, der den Abbaruf des Geistes aus dem Kindesherzen hört und erhört (Röm. 8, 26. 27), so denkt der Apostel in Gott offenbar die Möglichkeit einer dreifachen Seinsweise: über der Welt, in Christo, in den Herzen der Gläubigen. Und damit war für die nachmalige kirchliche Speculation allerdings ein Anknüpfungspunkt gegeben. Ja, der Apostel thut nach dieser Seite hin noch einen weiteren Schritt. Nachdem er in der Stelle Eph. 4, 4—6 vom πνεῦμα zum κύριος, vom κύριος zum θεὸς καὶ πατήρ aufgestiegen ist, schreibt er diesem als solchem noch eine dreifache Seinsweise zu mit den Worten ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν, ein über Allen (Gläubigen) Stehen, durch Alle Durchgreifen und in Allen Wohnen. Damit hätten wir also, wenn man es so nennen will, auch eine Art von ontologischer Trinität des Vatergottes als solchen. Aber ein zwiefacher Unterschied von dem, was die Dogmengeschichte so nennt, bleibt zu beachten. Einmal, jene dreifache Seins- oder Verhaltungsweise des Vatergottes ist kein inneres Verhalten Gottes zu sich selbst, sondern ein Verhalten nach Außen, zu den in der Welt seienden Gläubigen. Ueber das innere Leben Gottes, abgesehen von der Welt, hat der Apostel nirgends speculirt, auch nicht in der Stelle 1. Kor. 2, 10. 11, wo man vermöge einer Ueberspannung des gemachten Vergleiches etwas derartiges hat finden wollen. Wenn er hier schreibt: τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ· τὶς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, so redet er, wie der Zusammenhang zeigt, nicht von einem immanenten Sich-selbst-erkennen Gottes, von dem man auch nicht begriffe, wie es erst in der dritten Hypostase zu Stande kommen sollte; sondern er redet von dem menschlichen Erkennen Gottes vermöge des dem Apostel oder Propheten mitgetheilten Gottesgeistes, wie er denn auch nicht schreibt: τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἐν αὐτῷ, wohl aber (v. 12) τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ. Nicht in Gott, wie er in sich lebt, sondern aus dem Herzen des Apostels heraus, in das er ausgegossen ist, erkennt der Geist die

Tiefen Gottes, — ebenso wie er aus diesem Herzen heraus auch Abba, Vater ruft (Röm. 8, 26. 27). — Der andere Unterschied von der nachmaligen ontologischen Trinitätslehre ist, daß jenes ἐπὶ πάντων, διὰ πάντων, ἐν πᾶσιν, dem Vatergott als solchem zugeschrieben, durchaus nicht auf drei göttliche Personen oder Hypostasen, sondern nur auf drei modi des Seins, also auf eine rein modalistische Trinitätsidee führt. Auch wenn sich der Apostel das διὰ πάντων durch den Sohn als das zur Welt vermittelnde Princip bedingt gedacht haben sollte, kämen wir nicht auf eine zweite trinitarische Person, indem der präexistente Christus zwar persönlich gedacht, aber die ihm innewohnende Gottesfülle doch wieder von seiner Person als solcher unterschieden wird (Kol. 1, 19). Und so kommt die Dreifaltigkeit, in welcher der Apostel Eph. 4, 6 den Vatergott zu den Gläubigen sich verhalten läßt, vielmehr auf den Unterschied von Ueberweltlichkeit und Innerweltlichkeit Gottes heraus, welch letztere wiederum zwiefach, als allgemeine Weltgegenwart und als besondere Gegenwart im Menschenherzen, gedacht ist.

3. Wesen Gottes. Verhältniß von Liebe und Zorn.

Der von Jesu gegebene Vatername ist auch unserm Apostel der eigentliche Gottesname; nur in alttestamentlichen Anführungen oder Wendungen findet der κύριος=name für Gott noch neben ihm Raum. Und Paulus gebraucht jenen Namen ganz ebenso wie Jesus das Beispiel gegeben hat. Vor allem ist Gott „der Vater unseres Herrn Jesu Christi", als welcher in einziger Weise sein Sohn ist; dann ist er in Christo „unser Vater", der Vater aller, in deren Herzen er „den Geist seines Sohnes" gesandt hat (Gal. 4, 6); endlich „der Vater" schlechthin (1. Kor. 8, 6; Gal. 1, 1; Eph. 2, 18 u. s. w.); — ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, setzt Eph. 3, 15 hinzu, um ihn als den Urvater und Allvater zu bezeichnen.[1]) Ebendamit ist auch die Liebe als das Wesen Gottes gesetzt, denn was wäre Väterlichkeit anders als grundlose, zuvorkommende Liebe? Hat Paulus auch keinen Urtheilssatz über das Wesen Gottes ausgesprochen wie jener johanneische: „Gott ist Liebe", so tritt doch mittelbar dieser Gedanke überall bei ihm hervor. In unerschöpflicher Weise preist er die Liebe Gottes, so daß offenbar ist, sie sei ihm mehr als

[1]) Das Wortspiel zwischen πατήρ und πατριά (Geschlecht) läßt sich nicht wiedergeben. Gemeint sind alle Geschlechter der Engel und der Menschen, die von ihm, dem Allvater, abstammen und daher πατριαί heißen. Die rhetorische Stelle will weiter nichts als den Begriff des Allvaters umschreiben.

eine göttliche Eigenschaft neben anderen Eigenschaften; hat Gott in Christo sich selbst geoffenbart und hat er in ihm seine Liebe und nichts als Liebe geoffenbart, so muß das Wesen Gottes Liebe sein. (Vgl. Röm. 5, 8; 8, 39; 11, 33 — wo βάθος πλούτου nicht auf καὶ σοφίας καὶ γνώσεως geht, sondern selbständig den v. 32 behaupteten Liebesreichthum Gottes bezeichnet —.) Natürlich, daß dem Apostel die unergründliche Liebe Gottes mit ihren besonderen Ausprägungen als οἰκτιρμοί (Mitleid, Röm. 12, 1; 2. Kor. 1, 3), ἔλεος (Barmherzigkeit, Röm. 9, 23; 11, 31; Eph. 2, 4), χάρις (Gnade, unverdiente, verzeihende und zurechthelfende Liebe zu Sündern, Röm. 1, 7; 3, 24; 5, 2 u. s. w.) vor allem im Erlösungswerke hervortritt. Aber indem er dasselbe auf einen vorzeitlichen, ewigen Liebesrathschluß zurückführt, erscheint die Weltschöpfung selbst als wesentlicher Liebesact des in sich Reichen und Seligen, der aus freiem Willen aus sich herausgeht und ein Armes, Bedürftiges sich gegenüberstellt, an das er seine ganze Lebensfülle verschenken könne: — ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, Eph. 1, 5. 6; vgl. 1. Kor. 2, 7. — Es könnte hiegegen geltend gemacht werden, daß Paulus in Gott doch auch ein der Liebe entgegengesetztes Princip betone, nämlich den Zorn (Röm. 1, 18; 2, 5; 4, 15; 5, 9). Allein der „Zorn Gottes" wäre ein der Liebe entgegengesetztes, also seine reine Liebesnatur aufhebendes Princip doch nur dann, wenn er gleichbedeutend mit „Haß" wäre; einen Haß Gottes aber hat Paulus im ernstlichen Sinne nirgends gelehrt. Daß der Röm. 5, 10 und Kol. 1, 21 auf das Verhältniß des Menschen zu Gott bezügliche Ausdruck ἐχθροί nicht passivisch, im Sinne von „gottverhaßt" zu nehmen ist, sondern activisch, nach Maßgabe des Wortes Röm. 8, 7 τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, wird sich bei der Versöhnungslehre ergeben. Röm. 11, 28 aber ist die „Gottverhaßtheit" der Juden sofort durch das folgende ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας als eine nur scheinbare erläutert, und das alttestamentliche τὸν Ἠσαῦ ἐμίσησα Röm. 9, 13 ist ebenso wie μισεῖν in Luc. 14, 26 nur von einem Zurücksetzen gegen einen anderen Vorgezogenen gemeint. Der Zorn aber im Unterschiede vom Haß ist wohl Versagung der Liebes**bezeigung**, nicht aber nothwendig der Liebes**gesinnung**, die vielmehr bei einem zürnenden Vater im Hintergrunde des Herzens vollauf fortbesteht, ja gewissermaßen der Herd seines Zürnens über die Untugenden des Kindes ist. Der Zorn Gottes ist bei Paulus,

wie in der h. Schrift überhaupt, sein heiliges Mißfallen am Bösen, sein energischer Unwille „über alle Unfrömmigkeit und Unsittlichkeit der Menschen" (Röm. 1, 18), wie solcher in dem ethisch vollkommenen göttlichen Wesen selbstverständlich nicht fehlen kann. Wenn behauptet worden ist,[1]) derselbe sei von Paulus immer eschatologisch gedacht, als auf Vernichtung der Widerspenstigen gerichtete göttliche Energie, so ist daran so viel wahr, daß dem Apostel der Zorn Gottes im Endgerichte ein völliger und sich völlig offenbarender wird, daher er öfter unter der ὀργή oder ὀργὴ ἐρχομένη (1. Thess. 1, 10) geradezu die endgerichtliche Zornesoffenbarung versteht. Aber keineswegs ist ihm der Zorn Gottes etwas erst beim Endgericht Eintretendes, sondern er besteht ihm allezeit und überall wo Sünde ist, — nach Röm. 1, 18 liegt er in des Apostels Gegenwart offenkundig auf der gottverlassenen Heidenwelt, und nach Eph. 2, 3 waren Juden- wie Heidenchristen φύσει, nach ihrer natürlichen Art, in der die σάρξ und das φρόνημα τῆς σαρκός herrschte und sich wider Gottes Gebot auflehnte, τέκνα ὀργῆς, Kinder d. h. Gegenstände des Zorns.[2]) Nur sind sie nichtsdestoweniger gleichzeitig Gegenstände der suchenden, rettenden Liebe Gottes gewesen. Vorzüglich deutlich liegt das Verhältniß von Zorn und Liebe Gottes in den Stellen Röm. 2, 4—5 und 5, 8—9 vor. „Oder verachtest du den Reichthum seiner Güte, Geduld und Langmuth, verkennend daß Gottes Güte dich zur Buße treibt; du aber nach deinem unbußfertigen Herzen häufest dir Zorn auf auf den Tag des Zorns und gerechten Gottesgerichts." Also der Sünder ist unter dem Zorne Gottes, und doch zugleich unter seiner Güte, Geduld und Langmuth, den Erweisungen seiner Liebe; in dem Maße, als er sich von der Liebe Gottes nicht zur Buße treiben läßt, wächst der (mithin von vornherein nicht absolute) Zorn auf den Tag des Zorns. Wiederum wenn es heißt: „Darin stellt Gott seine Liebe zu uns vor Augen, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren; wievielmehr werden wir, die wir jetzt durch sein Blut gerechtfertigt sind, durch ihn errettet werden vor dem Zorn", so sehen wir — vielleicht zu unsrer Ueberraschung — daß dem Apostel auch die Begnadigten und Gerechtfertigten, so sehr sie Gegenstände der göttlichen Liebe sind, doch noch einer „Errettung vor dem Zorne" bedürfen. Auch sie stehen also

---

[1]) Von A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 38 f.

[2]) Die Bemühungen Ritschl's, auch diese Stellen eschatologisch zu deuten, sind offenbar gegen den einfachen Wortlaut und Zusammenhang.

noch irgendwie unter demselben, — nämlich sofern auch sie noch Sünde, Gott-mißfälliges in sich hegen: erst die ζωὴ Χριστοῦ, die Lebensgemeinschaft Christi, die in ihnen völlig werden muß, macht sie zu schlechthinigen Gegenständen der ewigen Liebe. So sehen wir: der Zorn Gottes geht den Sünder im Menschen an, während die Liebe dem Menschen im Sünder gilt. Wo Zorn und Liebe zusammen bestehen, sich auf dieselbe Person beziehen, da ist diese zwiefache Beziehung noch eine relative, bedingte, und sie kann nur eine solche sein, so lange im Menschen nicht entweder die Sünde oder die Heiligung völlig geworden ist. Aber der Punkt ist denkbar, da für Gott am Menschen nichts mehr zu zürnen oder auch nichts mehr zu lieben ist: in jenem Falle ist er endgültig durch Christum „errettet vor dem Zorn", in diesem bräche über ihn der zum Ueberfließen aufgehäufte Zorn herein „am Tage des Zorns und gerechten Gerichts". — Ist dem aber so, dann drückt der paulinische Gedanke des Zornes Gottes, sofern er nicht blos die endgerichtliche Zornesoffenbarung, sondern etwas Habituelles, Eigenschaftliches in Gott bezeichnet,[1]) jene innere Schranke der ewigen Liebe aus, welche in ihrer ethischen Natur, in ihrem nothwendigen Gegensatze gegen das Böse, also in ihrer Heiligkeit liegt. Die Heiligkeit Gottes ist es, die sich in seinem „Zorne" äußert: die Heiligkeit Gottes aber ist nicht Widerspruch gegen seine Liebe, sondern wesentliche Eigenschaft derselben als einer ethisch vollkommenen, vollkommen ethischen; sie ist nur die Schranke der Liebeserzeigung, die nie dem Bösen als solchem zu Theil werden kann.

4. Eigenschaften, bes. die der Gerechtigkeit.

Was der Apostel gelegentlich von sonstigen göttlichen Eigenschaften erwähnt, das bedarf mit Ausnahme eines einzigen sogleich zu erörternden Begriffes kaum der Erläuterung: es sind die theils ontologischen, theils ethischen Charakterzüge des Vatergottes, die sich dem christlichen Denken von selbst verstehen. Die Einheit Gottes wird betont nicht nur im Sinne der Zahl, sondern auch der Einheitlichkeit des göttlichen Verhaltens, der allumfassenden Gleichheit seiner Liebe (Röm. 3, 30 εἴπερ εἷς ὁ θεός, ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως). Im Gegensatze zu

[1]) Die Behauptung von Kühl („Heilsbedeutung des Todes Christi"), der Zorn Gottes bei Paulus sei nicht als währendes Verhalten Gottes, sondern als momentane Aufwallung gedacht, stimmt nicht mit Röm. 1, 18; Eph. 2, 3, und beruht auf der Verwechslung von Vorstellungsform und Gedanke.

der vergänglichen, in sich nichtigen Kreatur heißt Gott der Unvergängliche, Ewige (Röm. 1, 23; 16, 26), der allein Herrlichkeit, Majestät hat (Röm. 16, 27). Er ist der Allmächtige, der Nichtseiendes ins Dasein rufen kann, bei dem kein Ding unmöglich ist (Röm. 1, 20; 4, 17. 21); der Alleinweise, dessen Rathschläge unausforschlich, dessen Wege unausfindbar sind (Röm. 16, 27; 11, 33); der schlechthin Unabhängige, Freie, dessen größte wie geringste Thaten auf freiem Willen und Wohlgefallen (εὐδοκία) beruhen (Kol. 1, 19; Gal. 1, 15). Nur daß das alles durch sein ethisch vollkommenes Wesen bedingt und bestimmt ist. Denn sein Element ist Licht, d. h. strahlende, sich offenbarende Reinheit und Gutheit, das schlechthinige Gegentheil der ethischen Finsterniß (2. Kor. 6, 14); so daß seine Söhne im Lichte wandeln und Kinder des Lichtes sein müssen (Eph. 5, 8. 9; 1. Thess. 5, 5). Wiederum ist er der „Gott des Friedens" (Röm. 15, 32; 1. Kor. 14, 33; 1. Thess. 5, 23), d. h. der Wohlordnung und des Einklangs, darum der Befriedigung und Beseligung (εἰρήνη neben χάρις in den Briefgrüßen). Er ist der Wahrhaftige und Getreue (Röm. 3, 3. 7; 1. Kor. 1, 9), der sich nie widerspricht und keine Zusage unerfüllt läßt; er ist reich an Güte, Geduld und Langmuth, an Barmherzigkeit und Gnade (Röm. 2, 4; 3, 26; Eph. 2, 4 — Röm. 3, 24; Eph. 1, 6 u. s. w. — In diesen Kreis der ethischen Eigenschaften gehört nun auch seine Gerechtigkeit, welche nach Röm. 3, 5 und 25. 26 bei dem Erlösungswerke wesentlich zur Bethätigung kommt und irriger- oder doch einseitiger Weise gewöhnlich als richterliche Gerechtigkeit oder Strafgerechtigkeit gefaßt, daher mit der göttlichen Gnade in einen grundsätzlichen Widerspruch gesetzt wird. Nicht nur der paulinische, sondern überhaupt der biblische Begriff und Sprachgebrauch von „Gerechtigkeit" ist ein wesentlich andrer, nicht ein juridischer, sondern ein ethischer. Wenn die h. Schrift von „Gerechten" oder „Ungerechten" redet, so meint sie zunächst und zumeist nicht pflichttreue oder pflichtvergessene Richter, sondern sittlich richtige oder sittlich verkehrte Menschen, und nicht anders ist es in der Anwendung des Gerechtigkeitsbegriffes auf Gott. Als Uebersetzung des Hebräischen צַדִּיק (von צָדַק, gerade sein) bezeichnet das biblische δίκαιος das sittlich-rechte, richtige, der sittlichen Richtschnur gemäße Beschaffensein und Verfahren; ebenso wie das Gegentheil, ἄδικος, ἀδικία der Inbegriff aller sittlichen Verkehrtheit, die Bezeichnung der Unsittlichkeit als solcher ist (Röm. 1, 18; 3, 5; 6, 13 vgl. mit v. 19 u. s. w.). Und so wird auch von Paulus Röm. 3, 5 die göttliche δικαιοσύνη unserer ἀδικία,

d. h. Sündhaftigkeit entgegengesetzt, also als deren gerades volles Gegentheil gedacht. So allein versteht es sich auch, daß ebendort — vgl. v. 5 mit v. 3 und 7 — die Gerechtigkeit Gottes der Wechselbegriff mit seiner Treue und Wahrhaftigkeit ist: Treue und Wahrhaftigkeit haben mit Strafgerechtigkeit nichts zu schaffen, wohl aber mit Rechtlichkeit, mit sittlicher Richtigkeit und einem wandellos geraden Charakter. Gerechtigkeit im biblischen Sinne ist mithin bei Gott und Menschen nicht sowohl eine einzelne sittliche Eigenschaft neben andern, als vielmehr deren Rechtheit oder sittliche Normativität überhaupt; und da nun die höchste sittliche Norm die heilige Liebe ist, die Gott in sich selbst hegt und trägt, so ist er gerecht, indem er sich dieser heiligen Liebe gemäß verhält.[1]) Ihr gemäß verhält er sich, indem er sittliche Forderungen an den Menschen stellt, δικαιώματα (Röm. 8, 4), und auf deren Uebertretung Strafurtheile setzt (Röm. 1, 32); also auch, wenn er die Uebertreter und insonderheit die unverbesserlichen Sünder richtet, — vgl. den Begriff der δικαιοκρισία Röm. 2, 5, welcher die Strafgerechtigkeit allerdings als Theilbegriff der göttlichen Gerechtigkeit rechtfertigt;[2]) aber nicht minder, ja noch mehr verhält er sich jener Norm gemäß, wenn er verzeiht und dem sündigen Menschen sittlich zurechthilft. Es überrascht und befremdet unsre Gewöhnung, auch solche Gnadenacte Gottes unter den Gesichtspunkt seiner „Gerechtigkeit“ gestellt zu sehen, aber unleugbar ist es biblisch. „Errette mich von den Blutschulden“, ruft der Psalmist (Ps. 51, 16) aus, „daß meine Zunge deine Gerechtigkeit rühme“. Derselbe Begriff einer heilschaffenden Gerechtigkeit Gottes findet sich im Deuterojesajah (Jes. 46, 13; 51, 5. 8; 56, 1) und im Neuen Testament bei Johannes, in dessen erstem Briefe 1, 9 es heißt: „So wir aber unsre Sünden bekennen, so ist er (Gott) treu und gerecht, daß er uns unsre Sünden vergibt und uns reinigt von aller Ungerechtig-

[1]) Ganz verfehlt ist die Behauptung Kühl's a. a. O. der biblische Begriff der Gerechtigkeit Gottes sei ein rein formaler, bei dem bald diese, bald jene Norm zu Grunde gelegt werde. Damit würde der biblische Begriff der Gerechtigkeit sich selbst aufheben. Weiß a. a. O. nennt den oben entwickelten Begriff der Gerechtigkeit Gottes als seiner sittlichen Normativität „ungerechtfertigt und gegen allen neutestamentlichen Sprachgebrauch“. Ich glaube, auch abgesehen von den oben angeführten Stellen, den neutestamentlichen Sprachgebrauch für mich zu haben, denn die δίκαιοι des NT. sind überall keine Richter und Vergelter, sondern fromme, sittlich-normal wandelnde Menschen. Uebrigens vgl. Nitzsch, System der chr. Lehre S. 179.

[2]) Die Behauptung Ritschl's a. a. O. S. 116, daß das Wort sich auf die Heilsvollendung der Gerechten beziehe, widerstreitet unzweifelhaft dem Zusammenhang.

keit". Ganz derselbe Begriff der eigenschaftlichen Gerechtigkeit Gottes liegt nun bei Paulus vor in der berühmten, später noch weiter zu erörternden Stelle Röm. 3, 24. 25: „Gott hat ihn (Jesum) in seinem Blute hingestellt als durch Glauben wirksames Sühnmittel zum Erweise seiner Gerechtigkeit, wegen des Hingehenlassens der vorher unter der Langmuth Gottes geschehenen Sünden; behufs Erweises seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit, auf daß er sei gerecht und gerechtmachend (rechtfertigend) den an Jesum Gläubigen". Der „Erweis seiner Gerechtigkeit" besteht hier nicht darin, daß er einen Unschuldigen mit dem Tode straft, um Schuldige freizulassen, (— was nichts weniger als ein Beweis von Gerechtigkeit wäre —), sondern darin, daß er seinen durch so langes Hingehenlassen der Sünde der Verkennung ausgesetzten sittlichen Ernst und Eifer bethätigt, indem er den Menschen in Christi Tode ein mittelst Glaubens wirksames Tilgmittel ihrer Sünden darbietet, also gegen die Sünde wirksam einschreitet und den Menschen von ihr hilft. Ist nun die göttliche Gerechtigkeit eine solche, die nicht blos richtend, sondern noch viel lieber helfend und rechtfertigend (vgl. v. 26 das εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα) gegen die Sünde einschreitet, und ist andererseits — was freilich auch meist übersehen wird — die göttliche Gnade nicht blos eine vergebende, sondern zugleich eine umwandelnde, stärker als irgend ein Gesetz den Menschen zum Rechten anhaltende Macht (Röm. 6, 14), so leuchtet ein, wie wenig bei Paulus von einem Widerstreit der Gerechtigkeit und der Gnade in Gott die Rede sein kann.

5. Der Schöpfungsgedanke.

Alle diese Aussagen über Gottes Wesen und Eigenschaften setzen bereits das Dasein einer Welt voraus, zu welcher Gott in Beziehung steht; denn so gewiß der Apostel von einem πρὸ καταβολῆς κόσμου weiß (Eph. 1, 4), so hat er doch, wie schon bemerkt, über ein nicht auf die Welt bezogenes Sein und Leben Gottes nicht speculirt. Wie es aber nach seiner Betrachtung überhaupt von Gott aus zur Welt kommt, darüber hat seine Lehre vom vorzeitlichen Sohne uns bereits Aufschluß gegeben. Wie es das Wesen der Liebe ist, aus sich heraus zu gehen, sich an ein Anderes mitzutheilen und in demselben sich wiederzufinden, so hat der Apostel ohne Zweifel an der Hand jenes Theologumenons von einer wesenhaften Selbstoffenbarung Gottes den Beweggrund und Vorgang der Weltschöpfung gedacht. Er hat sich gedacht, daß Gott in jenem seinem Ebenbilde, welches der Welt und Menschheit Urbild ist, zuerst eine Idealwelt aus sich heraus-

gesetzt habe, einen Inbegriff seiner schöpferischen Gedanken, durch den er dann die Vielheit seiner Schöpfungswerke ins Dasein rief: jenen πρωτότοκος πάσης κτίσεως, von dem es Kol. 1, 16 zuerst heißt: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, und dann wieder τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἔκτισται, zwei Sätze, von denen jener das ideelle in Ihm Gesetztsein, dieser das reelle durch ihn Hergestelltsein bezeichnen wird. Indem eine dritte Aussage dem ἐν αὐτῷ und δι᾽ αὐτοῦ noch das εἰς αὐτόν hinzufügt, den Gedanken, daß alles „auf ihn hin“ geschaffen sei, in Ihm, dem Urbilde, das Ziel seiner Bestimmung habe, wird nicht nur die Welt von vornherein als etwas Werdendes, auf Entwicklung und Geschichte Angelegtes bezeichnet, sondern überhaupt die erhabenste und vollkommenste Weltidee ausgesprochen: die Welt soll hinauskommen auf jenes ihr Urbild, welches das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, sie soll ein Gefäß und Spiegel der Herrlichkeit Gottes sein und werden. — Es ist indeß nicht zu übersehen, daß diese speculative Betrachtung des Ueberganges von Gott zur Welt und seines Verhältnisses zu ihr bei dem Apostel nicht die einzige ist. Ruhig neben ihr her geht die einfachere, altbiblische Betrachtung, welche zur Weltschöpfung keines persönlichen Logos bedarf, sondern dieselbe dem Vatergott unmittelbar zuschreibt und denselben dann auch ebenso unmittelbar seine Welt durchwalten und regieren läßt. 1. Kor. 2, 7 redet der Apostel ebenfalls von einer σοφία θεοῦ, ἣν προώρισεν πρὸ αἰώνων, und es ist keine andere als die, von welcher die Sprüche Salom. 8 reden, der ewige Rathschluß, welcher der Welt zu Grunde liegt und auf ein seliges Gottesreich hinausläuft: aber hier ist diese σοφία keine Person oder Hypostase, sondern eine einfache Idee, welche der Geist Gottes dem Apostel geoffenbart hat. Wiederum wird das Gesammtverhältniß Gottes zur Welt, wie es Kol. 1, 16 durch das vorzeitliche Ebenbild vermittelt gedacht wird, Röm. 11, 36 dem Vatergotte unmittelbar zugeschrieben: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. Also Gott hat den ganzen Weltverlauf nicht nur aus sich hervorgebracht, sondern er vermittelt ihn auch und führt ihn zu sich als seinem Vollendungsziele hin, ohne daß dabei von einem Mittelprincip zwischen Gott und Welt die Rede wäre. Ja, die Zeugnisse dieser einfacheren altbiblischen Anschauung von dem Verhältniß Gottes zur Welt sind zahlreicher als die jener speculativen Betrachtung. „Gott ruft dem Nichtseienden, daß es sei“, — ruft es ins Dasein, heißt es Röm. 4, 17. „Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht“ (2. Kor. 4, 6): also nicht

der vorzeitliche Sohn, sondern der Vater selbst vollbringt das Sechstagewerk. Gott gibt der Pflanze ihren Leib (1. Kor. 15, 38), hat die Glieder des menschlichen Leibes geordnet (1. Kor. 12, 18); er hat Christum auferweckt kraft seiner Herrlichkeit, und wird auch unsre sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist (Röm. 8, 11; 1. Kor. 6, 14). Er hat mit Abraham geredet ohne einen μεσίτης, eine Mittelsperson (Gal. 3, 18—19); er ists, dem die κλῆσις, die „Berufung in die Gemeinschaft seines Sohnes" (Röm. 8, 30; 1. Kor. 1, 9 u. s. w.) durchweg zugeschrieben wird. Lauter schöpferische oder weltregierende Gottesacte, bei denen an eine Vermittelung durch den präexistenten Christus nicht gedacht, ja theilweise eine solche durch den Gedanken selbst ausgeschlossen ist. Sie beweisen, daß jene ganze theologische Idee, auf welcher seine Lehre von der Präexistenz und Weltschöpferrolle Christi beruht, für den Apostel nur relativen Werth hatte; daß er dieselbe in seinem flüssigen, nicht selten zweierlei Betrachtungsweisen neben einander versuchenden Denken ebensogut entbehren als anwenden konnte, und daß wir daher Recht hatten, auch die christologische Verwerthung jener Idee nur als eine Zuthat zu seiner Erkenntniß Christi, nicht als die Grundlage derselben zu behandeln. — Welcher von beiden Betrachtungsweisen er aber auch folge, — immer läuft sein Welt- und Schöpfungsgedanke auf den Menschen als das eigentliche Ziel Gottes, als dasjenige Wesen, auf welchem die Liebe Gottes vor allen anderen ruhen wolle, hinaus. Folgt er der speculativen Betrachtung, so trägt ja der vorzeitliche Sohn, in welchem die Idealwelt befaßt ist, von vornherein urbildlich-menschliche Züge, und stellt so die Gestalt des Gotteslieblings (ἠγαπημένος, υἱὸς ἀγάπης Eph. 1, 6; Kol. 1, 13) dar, auf welche jedes zum Gotteskinde vollendete Menschenkind hinauskommen soll. Aber ebenso wenn er die einfach-biblische Betrachtung innehält: „aus Gott sind alle Dinge, aber wir, wir Menschen, sind nicht nur aus ihm, sondern auch zu ihm geschaffen", 1. Kor. 8, 6. Der ewige Rathschluß, in dem alle seine βάθη, seine tiefen, geheimen Gedanken einbegriffen sind, ist „vor den Weltzeiten vorausgerichtet auf unsre, der Menschenkinder, Herrlichkeit" (1. Kor. 2, 7—10). Vor der Welt Grundlegung hat er sich Jesum als seinen Liebling auserwählt und „uns in ihm erwählt, heilig und unsträflich vor Ihm zu sein, in Liebe uns vorherbestimmend zur Kindschaft durch Jesum zu Ihm" (Eph. 1, 4. 5). — Es kann auffallen, daß der Apostel im Zusammenhange mit dieser besonderen und einzigartigen Bestimmung des

Menschen zur Gemeinschaft Gottes — denn keinem Engel schreibt er eine solche zu — den altbiblischen Gedanken der anerschaffenen Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht verwerthet hat; — nur einmal, und nicht nach der höchsten Seite hin, sondern nur um die irdische Herrscherstellung des Menschen auszudrücken, wie sie der Mann relativ vor dem Weibe voraus hat, streift er denselben, 1. Kor. 11, 7. Aber mittelbar hat er ihn aufs stärkste verwerthet, indem er die Bestimmung der Gläubigen betont, συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ zu werden (Röm. 8, 29), und mit anderen Worten gibt er ihm den kräftigsten Ausdruck in der Predigt von Athen, wenn er — dort jedenfalls nicht von Christen, sondern von den Menschen als solchen — sagt: γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ (Ap.-G. 17, 29). Wie diese „göttliche Abkunft" des Menschen darin besteht, daß Gott in den irdischen Stoff und Thon (χοῦς 1. Kor. 15, 47) einen Lebenskeim aus seinem eigenen Sein und Wesen, ein πνευματικόν aus dem ewigen Pneuma eingepflanzt hat, haben wir oben in unseren anthropologischen Betrachtungen gesehen.

Die alte Unterscheidung der Welt in Himmel und Erde kehrt selbstverständlich auch bei Paulus wieder. In jener Kolosserstelle, in welcher der Apostel auf die Weltschöpfung am ausführlichsten eingeht, gliedert er die in dem πρωτότοκος geschaffene Welt zunächst in τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα (Kol. 1, 16). Und auch das ist nur allgemeine biblische Weltanschauung, daß gelegentlich noch eine Unterwelt hinzuerwähnt wird (Phil. 2, 10), der unter der Erde gedachte Aufenthaltsort der noch nicht in den Himmel eingegangenen abgeschiedenen Seelen. Aber der „Himmel" ist bei Paulus kein ganz einfacher Begriff. Zwar wird zwischen der Einzahl οὐρανός und der (an die hebräische Wortform erinnernden) Mehrzahl (οὐρανοί oder ἐπουράνια) ein durchgehender Unterschied nicht gemacht; aber offenbar gliedert sich dem Apostel auch die höhere Welt wiederum in eine Reihe aufsteigender Sphären; — er redet einmal von einem „dritten Himmel" (2. Kor. 12, 2), und ein andermal läßt er Christum (nach seiner Auferstehung) „aufsteigen über alle Himmel" (Eph. 4, 10), eine Vorstellung, bei der eben die Himmel als Schöpfungswerke Gottes von Gott selbst, dem Ueberhimmlischen, zu dem der Verklärte hinangelangt, unterschieden sind. Insonderheit aber treten zweierlei Vorstellungen vom Himmel auseinander, eine ideale und eine empirische. Der ideale Himmel,

6. Der Himmel und die Engel.

gleichsam die oberste Sphäre der überirdischen Welt, wird gedacht als der Thron Gottes (Röm. 1, 18), als die Heimath und der Wohnsitz des Gottessohnes (1. Kor. 15, 47; Kol. 3, 1; 1. Thess. 1, 10; 4, 16), als das Reich der ewigen Güter und das Vollendungsziel der Gläubigen, nach dem sie trachten und in dem sie schon jetzt ein Bürgerrecht haben (2 Kor. 5, 1; Eph. 1. 3; Phil. 3, 20; Kol. 3, 1 f.). In anderen Stellen denkt der Apostel bei ἐπουράνια offenbar an die niederste der überirdischen Sphären, an den sichtbaren Lufthimmel (ἀήρ): in ihm denkt er die böse Geisterwelt heimisch, welche die irdischen Dinge beherrscht (ἐξουσία τοῦ ἀέρος, Eph. 2, 2 = τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, 6, 12); in ihm nimmt aber auch der wiederkehrende Christus seinen Sitz, um von da aus das Weltgericht zu halten und jene bösen Mächte abzuthun (1. Thess. 4, 17; 1. Kor. 15, 24); er ist also als diejenige Sphäre gedacht, welche die Erde und irdischen Dinge zunächst bedingt und unmittelbar überherrscht. — Das führt uns auf die Engel- oder Geisterwelt hinüber, welche unter den ἀόρατα Kol. 1, 16 verstanden und ἐν τοῖς ἐπουρανίοις wohnend vorgestellt wird, ein räthselhaftes Kapitel in der Weltanschauung des Apostels, an dem man aber sehr mit Unrecht gewöhnlich nichtbeachtend vorübergeht. Ohne über die „Engel" etwas zu lehren, zeigt sich der Apostel doch mit der Vorstellung derselben lebhaft beschäftigt; es besteht ihm ein lebendiger Zusammenhang zwischen Geister- und Menschenwelt. Seine Apostelschicksale sind ihm „ein Schauspiel für Engel und Menschen" (1. Kor. 4, 9); die Korinthierinnen sollen nicht unverschleiert in den Gottesdienst kommen „um der Engel willen" (1. Kor. 11, 10); er warnt vor Irrlehren, und ob „ein Engel vom Himmel sie verkündigte" (Gal. 1, 8), und nimmt an, daß die Christengemeinde mit ihrem verklärten Haupte zusammen „auch Engel zu richten haben werde" (1. Kor. 6, 3). Schon die Schwierigkeit, auf solche Stellen die gewöhnliche Vorstellung von guten und bösen Engeln anzuwenden, sollte uns aufmerksam machen, daß hier ein eigenthümliches Element paulinischer Denkart vorliegt, welches der phantasievoll speculative Sinn des Apostels aus der flüssigen alttestamentlich-judaistischen Engelvorstellung geprägt hat. Dies eigenthümliche Element tritt hervor in der Bezeichnung der „Engel" als ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, θρόνοι, κυριότητες; denn daß mit diesen Bezeichnungen nicht irdische Obrigkeiten gemeint sind, sondern Engel, geht aus der Vergleichung von Kol. 2, 10 u. 15 mit v. 18. 19 deutlich hervor (vgl. auch den ἀρχάγγελος 1. Thess. 4, 16). Jene geheimnißvollen Wesen treten am meisten im

Kolosserbriefe hervor, wo die Bekämpfung einer Engelverehrung den Apostel ganz besonders darauf führt: aber auch in dem gleichzeitigen Epheserbriefe und nicht minder in den älteren Hauptbriefen erscheinen sie als ein geläufiges Element seiner Weltanschauung (Röm. 8, 38; 1. Kor. 15, 24). Zunächst freilich will sich durch diese neuen, unpersönlichen Bezeichnungen das Räthsel der Geisterwelt für uns nur noch steigern, denn wie geheimnißvolle und anscheinend widersprechende Dinge sagt der Apostel von jenen „Herrschaften, Mächten, Gewalten oder Kräften" aus! Nach Kol. 1, 16 sind sie die ἀόρατα, welche Gott in dem „Erstgebornen aller Kreatur" geschaffen hat, und nach v. 20 hat sie Gott in diesem seinem Sohne auch „versöhnt und zum Frieden gebracht", aber nach 2, 15 auch wieder „ihrer Herrschaft entkleidet und im Triumph aufgeführt". Nach Kol. 2, 10; Eph. 1, 21 ist Christus das Oberhaupt πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, das über ihnen im Himmel thront, und doch haben nach Eph. 6, 12 die Christen einen Kampf, schwerer als wider „Fleisch und Blut", zu bestehen πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Und Eph. 2, 2 erfährt man, daß nicht Christus ihr wirklicher Regent ist, sondern der ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος ist der Satan; daher auch der erhöhte, triumphirende Christus sie schließlich als „Feinde" zu nichte zu machen hat (1. Kor. 15, 24. 25). — Den ersten Lichtstrahl in diese Dunkelheiten gibt uns 1. Kor. 15, 26, wonach zu diesen „abzuthuenden" ἀρχαῖς auch der Tod gehört, „der letzte Feind". Wir erinnern uns, daß das Judenthum in seiner ausgebildeteren Engellehre auch den Tod als einen (Würg-)Engel vorgestellt hat (vgl. schon 2. Kön. 19, 35); daß es jedem Heidenvolke seinen besonderen Engel, seinen Genius zudachte (Dan. 10, 13. 20; Sir. 17, 14), ähnlich wie die Apokalypse jeder ihrer sieben Gemeinden einen eigenthümlichen Genius zudenkt; daß insonderheit Naturkräfte und -ordnungen als Engel personificirt, oder Engel als deren Verwalter und Regenten gedacht wurden (vgl. Hebr. 1, 7; Apok. 7, 1; 16, 5). Diese ihm anerzogenen Vorstellungen hat der Apostel mit seinem eigenthümlichen Tiefsinn beseelt. Die ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις sind ihm die phantasievoll personificirten creatürlichen Mächte, die kosmischen Ordnungen oder Gewalten, durch welche die Natur- und Geschichtswelt bedingt und getragen wird. Sie sind ursprünglich in Gottes Weltidee als Momente, Mittel oder Möglichkeiten gesetzt, also „geschaffen in dem Erstgebornen" (Kol. 1, 16); aber das Weltziel und

ebenso schon das Weltprincip stellt sich in ihnen nicht dar; der Träger der Weltidee, der πρωτότοκος steht hoch über ihnen und ist ihr rechtmäßiges Oberhaupt (Eph. 1, 21; Kol. 2, 10). Nun aber ist der Weltverlauf kein normaler geblieben; es sind böse Mächte aufgekommen, die Sünde, der Tod; die Naturgewalten haben sich zu Göttern aufgeworfen; die Volksgeister, anstatt sich der im Urbilde der Menschheit gegebenen höheren und einheitlichen Idee unterzuordnen, haben sich zu Selbstzwecken gemacht und so die eine Menschheit in streitende, einander hassende und bekriegende Bruchtheile zerrissen. Da tritt in Christo die höchste Gottesidee in persönlicher Verwirklichung in die Welt. Er „versöhnt" die entzweiten Volksgeister, indem er aus Juden und Griechen, Griechen und Barbaren ein einiges menschheitliches Gottesvolk herstellt (Eph. 2, 14—17; 3, 10);[1]) er entkleidet die vergötterten Naturgewalten ihrer angemaßten Majestät und führt sie im Triumph auf, indem er die allein-wahre Gottheit seines Vaters zur Geltung bringt (Kol. 2, 15); er überwindet in seinem Sterben und Auferstehen Sünde und Tod. Aber er thut dies alles zunächst doch nur virtuell; die Macht und Möglichkeit dazu ist in ihm gegeben, durch ihn der Welt eingestiftet; in der actuellen Welt hausen und wüthen die ins Ungöttliche, Widergöttliche entarteten endlichen Mächte noch weit und breit fort. Die Christengemeinde hat mit den Mächten des Heidenthums, den noch gewaltigen Volks- und Zeitgeistern einen schwereren Kampf zu bestehen, als wenn sie mit Fleisch und Blut, mit einer menschlichen Kriegsmacht zu kämpfen hätte; der Geist der Selbstsucht und Weltlust regiert noch als ein „Gott dieser Welt", und der Tod übt noch über alle, selbst über die Gläubigen, seine furchtbare Macht. Darum bleibt es die Aufgabe des erhöhten Christus, schließlich jede Herrschaft, Gewalt und Macht zu seinen Füßen zu legen, auch den Tod als letzten Feind zu vernichten, und so der unmittelbaren und vollkommenen Alleinherrschaft Gottes, dem „Gott alles in allem" zum Siege zu verhelfen, 1. Kor. 15, 21—28. — Das ist die tiefsinnige, vergeistigende Deutung, welche der Apostel der jüdischen Engelvorstellung gegeben hat; sie verwebt dieselbe in eine großartige Weltbetrachtung und läßt schließlich auch über die vorgestellte Persönlichkeit der Engel nicht im Ungewissen. Diese

[1]) Eine Betrachtung, welche dem Apostel ganz besonders in dem Epheserbriefe am Herzen liegt, welcher recht eigentlich der Durchbildung des Christenthums als des höheren Einheitselementes von Juden und Heiden in den aus beiden zusammengesetzten Gemeinden gewidmet ist.

Persönlichkeit ist durchaus nur Vorstellungsform, wie das phantasievolle biblische Denken sie realen Mächten zu geben nicht umhin kann, ohne doch daraus ernstliche Folgerungen zu ziehen. Auch der Apostel mag, trotz der nichts weniger als personificirenden Namen ἀρχαί, ἐξουσίαι κ. τ. λ. diese Vorstellungsform als solche getheilt haben; aber nirgends hat er — was doch das entscheidende Kennzeichen der Persönlichkeit ist — die Engel als Selbstzwecke Gottes behandelt, als Wesen, in welchen der ewige persönliche Gott auf dem Wege sittlicher Entwicklung sich selber abspiegeln wolle. Er redet nirgends von einer ewigen Beseligung oder Verdammniß der Engel; — lediglich von einem „Abgethan- oder Aufgehoben-werden", wie es unpersönlichen Mächten und Ordnungen zukommt; und wie hätte er auch z. B. den Tod ernstlich für eine Persönlichkeit halten können?

7. Der Ursprung des Bösen.

Diese paulinische Vorstellung von endlichen, geschöpflichen Mächten, welche die Welt der Sichtbarkeit beherrschen, bis sie am Ende der Dinge in die siegreiche göttliche Idee aufgehoben werden, ist — soviel phantastisch-Dunkles sie für uns behalten möge — für seine ganze Betrachtung des Weltverlaufs tiefbedeutsam. Der Apostel denkt nicht, wie es vielfach unbedachterweise geschieht, die ursprüngliche Welt schon als die vollkommne, der göttlichen Idee schlechthin entsprechende, sondern wie er überall die Welt als etwas im höchsten Sinne Geschichtliches anschaut, so unterscheidet er auch zwischen ihrer ursprünglichen Anlage und ihrer idealen Vollendung. Die Schöpfung ist nicht aus Gottes Hand als eine in jedem Sinne fertige hervorgegangen, sondern als eine werdende; Gott hat die Welt geschaffen zu einer von ihm zu leitenden, aber selbstthätigen Entwickelung, deren Zielpunkt natürlich höher liegen muß als ihr Ausgangspunkt. Mit anderen Worten: das ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Röm. 11, 36) ist dem Apostel kein indischer Rückgang der besonderen Dinge ins Allgemeine, in welchem sie als besondere ins Nichts zerflössen, sondern die Vollendung eines von Gott gestifteten und geleiteten Entwicklungsganges zum Ziele vollkommner Gottgemäßheit und Gottgemeinschaft. Dieser Entwicklungsgang ist nur möglich durch die schöpferische Setzung der ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις gleichsam als göttlicher Statthalterschaften: sie gewährt der Welt von Haus aus ein gewisses Selbstleben, eine verhältnißmäßige Selbständigkeit Gotte gegenüber, die seinen leitenden Einfluß nicht ausschließt, wohl aber es ausschließt, daß (wie es von einem

pantheistischen Standpunkte aus der Fall sein würde) alles in ihr Erscheinende als unmittelbar göttlich anzusehen und alles in ihr Geschehende inhaltlich auf seinen Willen zurückzuführen wäre. Gott entläßt nach Paulus die von ihm geschaffene Welt in die Selbstthätigkeit, in die Freiheit: und daß in der Freiheit auch die Möglichkeit eines Fehlgangs ins Ungöttliche, die Möglichkeit des Bösen liegt, versteht sich von selbst. — So nun, wie Paulus die ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις in den mehreren der obigen Stellen denkt, hegen sie nicht blos die Möglichkeit, sondern schon die volle Wirklichkeit des Bösen in sich: sie sind entzweit untereinander; sie sind in der Auflehnung wider ihr rechtmäßiges Haupt und üben unrechtmäßige Gewalt, so daß Christus sie derselben entkleiden und im Triumph gefangen führen muß; sie haben den Tod, den Schatten der Sünde, in ihrer Mitte. Wie ist dieser Aufruhr in die Schöpfung Gottes hineingekommen; wie hat sich der Apostel von dem Schöpfungsgedanken aus den Ursprung des Bösen gedacht? Eine Frage, die sich bei dem Abgerissenen, auf räthselhafte Andeutungen Beschränkten dieses Stücks seiner Lehraussagen nur versuchsweise und gleichsam rathend beantworten läßt. Wir fassen zunächst seine Satansvorstellung ins Auge, die er wie alle neutestamentlichen Schriftsteller aus dem Alten Testament und Judenthum übernommen hat. Er nennt den Satan Eph. 2, 2 den ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, den Fürsten oder Regenten jener Geisterwelt, die er in den erdumfangenden Luftkreis hineingedacht hat und von dort aus das natürliche Weltregiment führen läßt. So scheint Satan ebenfalls zu jenen entarteten ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι zu gehören, die Kap. 6, 12 als die πνευματικὰ τῆς πονηρίας bezeichnet werden; nur daß er unter ihnen die oberste, oder richtiger gesagt die unterste, aber mächtigste Stellung einnimmt. Im übrigen sehen wir, daß auch Paulus, wie schon Jesus, den Satan als das einheitliche Princip des physisch und des moralisch Bösen denkt. Auf der einen Seite wird ihm ein Missethäter übergeben εἰς ὄλεθρον σαρκός (1. Kor. 5, 5), um ihn wie den Hiob mit leiblicher Krankheit zu schlagen, und es ist ein ἄγγελος σατανᾶ, der den Apostel mit leiblichen Leiden quält (2. Kor. 12, 7); andererseits ist er der Verführer, der einen Menschen vom Glauben losreißen und in die Verzweiflung stürzen möchte (2. Kor. 2, 7. 11). Er ist also so zu sagen die Einheit von Sünde und Tod, ihre gemeinsame ἀρχή — etwa, wie wir nach den früheren Untersuchungen über die σάρξ sagen dürfen, das sarkische Princip, das Princip der

Selbstsucht, und als solches, als natürlich-gegengöttliches Princip im Wesen des Geschaffenen, Natürlichen mitgesetzt. — Aber der Apostel hat in der Form dieser mythologisirenden Satansvorstellung das Räthsel des Ursprungs des Bösen nicht verfolgt. Die Satansvorstellung spielt in seinen Gedanken keine hervorragende Rolle; insonderheit hat er sie — sehr bemerkenswerther Weise — da, wo er von dem Ursprung von Sünde und Tod handelt, ganz aus dem Spiele gelassen. Er redet da einfach von „Sünde und Tod“, von denen er den letzteren jedenfalls (1. Kor. 15, 24. 25), aber ohne Zweifel auch die erstere, die Weltbeherrscherin (Röm. 5, 21), unter die ἀρχαί und ἐξουσίαι versetzt hat. Ist es nun eine zu kühne Vermuthung, daß er unter diesen geschaffenen ἀρχαί und ἐξουσίαι auch „Potenzen“ gedacht habe in jenem Sinne des Wortes, welches den Gegensatz zur Actualität bildet, Mächte der Möglichkeit, als solche von Gott gesetzt, ohne daß sie zur Wirklichkeit kommen mußten und sollten? Wir nehmen den Gedanken nicht aus der Zweideutigkeit der Begriffe ἐξουσία, δύναμις, sondern aus Röm. 5, 12. Ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος: woher anders als aus dem Reiche der bloßen Möglichkeit, in dem sie ruhten, haben Sünde und Tod in die Welt eindringen können? Sie waren — wie es Röm. 7, 8 von der Sünde im Einzelleben heißt — auch im Gesammtleben der Welt leblos, νεκραί, von Gott als bloße Möglichkeiten, als actuell nichtseiende Mächte gesetzt, bis der verhängnißvolle Willensact Adams sie in die Wirklichkeit rief. So erst versteht man recht, warum der Apostel nicht den Satan, sondern den Adam, wie er ihn denkt, in den Vordergrund seiner Betrachtung stellt: nicht die ἀρχαί und ἐξουσίαι, deren im Grunde unpersönliche Natur hier recht ins Licht tritt, sondern der Mensch, das persönliche, mit Freiheit begabte Wesen ists, von dem die Entscheidung über die künftige Weltgeschichte ausgeht. Er, zwischen Gott und die Natur mitten hineingestellt und mit beiden verwandt, zur Erkenntniß und zum Gehorsam Gottes angelegt und an der Sinnenwelt doch den Rückhalt eines Auch-anders-könnens habend, ja zu dem Versuche in ihr seinen Lebensquell zu finden von ihr eingeladen, — er hält die Wage des Schicksals in seiner Hand. Er neigt die unrechte Wagschale, und es entfesseln sich dunkle Mächte, die gebunden bleiben sollten, und dringen aus dem Reiche der Möglichkeit in die wirkliche Welt ein, um sich ihrer zu bemächtigen; — das gegengöttliche Princip, das Princip der natürlichen Selbstsucht, wird der Fürst, ja der „Gott“ dieser Welt (2. Kor. 4, 4).

8. Ursprung des Uebels. Es kann uns nicht befremden, daß Paulus die Wirkungen jener ungeheuren Thatsache, die er in der Urgeschichte voraussetzt, des Ueberganges des Bösen aus dem Reiche der Möglichkeit in die wirkliche Welt, nicht blos auf die Menschheit sich erstrecken läßt, sondern auf die ganze auch untermenschliche Kreatur. Denn diese, welcher der Mensch nach seiner Leiblichkeit mit angehört, ist ja von vornherein um seinetwillen da und von vornherein die dienstbare Begleiterin seiner Wege. Ein geheimnißvolles Bruchstück der speculativen Weltbetrachtung unseres Apostels — denn nur in bruchstücklichen Andeutungen hat er dieselbe in seinen Briefen ausgesprochen — läßt uns errathen, wie er sich von diesem Gesichtspunkt aus den Ursprung des Uebels gedacht hat. Es ist die merkwürdige Stelle Röm. 8, 19—22 von der Sehnsucht der Kreatur: ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται· τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι· διότι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. Οἴδαμεν γάρ, ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν. Daß hier mit der seufzenden und sich sehnenden πᾶσα κτίσις die bewußtlose, untermenschliche Kreatur, die Naturwelt gemeint ist, geht aus der durchgängigen und noch am Vollendungsziele (v. 23) bleibenden Unterscheidung der κτίσις von den υἱοὶ θεοῦ, den zur seligen Vollendung gelangenden Menschenkindern hervor. Und nun erblickt der Apostel diese Naturwelt in einem Zustande, der weder der ursprüngliche ist, noch der endgültige sein soll; in einem Banne, der ihr in einem bestimmten Zeitpunkt auferlegt worden ist (ὑπετάγη), aber ihrem anerschaffenen Triebe widerspricht uud daher unwillig (οὐχ ἑκοῦσα v. 20), ja mit Seufzen von ihr ertragen wird. Dieser Bann ist die ματαιότης, die Eitelkeit, Nichtigkeit, oder die δουλεία τῆς φθορᾶς, das der Verwesung Unterworfensein, also die Herrschaft des Todes in der Natur. Nicht als müßte sich der Apostel die ursprüngliche Natur ohne Werden und Vergehen gedacht haben, aber wahrscheinlich dachte er sie, der Anlage und Bestimmung des Menschen entsprechend, zu fortschreitender Entwickelung angelegt, um zuletzt zu idealen, unsterblichen Gestaltungen zu gelangen: nun aber ist sie in den trostlosen Kreislauf eines ewigen Werdens und Vergehens für nichts und wieder nichts, in die ματαιότης im eigentlichsten Sinne hineingebannt. In dem tiefen leisen Weh, das darum durch sie hindurchgeht und aus dem Herzen der mit der Natur in

innigem Zusammenhang lebenden Menschheit laut wird, hat der Apostel für die mannigfachen Erscheinungen des Unvollkommenen, Widerspruchsvollen und Verderblichen in der Natur, für das Naturübel mit Einem Worte, einen sinnig-poetischen Ausdruck gefunden. Fragt man nun, von welchem Ausgangspunkte er jenen traurigen Zustand des Naturlebens herleite, so gibt der Zusammenhang, den er zwischen der künftigen Befreiung der Natur und der „Leibeserlösung der Gottessöhne" denkt, uns einen Fingerzeig; wie die vollendete Erlösung der Menschen das Signal sein soll zur Befreiung der Natur, so ist dem Apostel ohne Zweifel die beginnende Verirrung der Menschen, der Sündenfall, das Signal der δουλεία τῆς φθορᾶς in der Natur gewesen. Mag das διά τὸν ὑποτάξαντα in v. 20 auf Adam gehen oder auf Gott: ohne Zweifel hat der Apostel den Augenblick, in welchem der Mensch durch seinen Sündenfall den Tod auf sich und sein Geschlecht herabrief, als denjenigen angesehen, in welchem das Todesprincip auch im gesammten Naturleben eine vorher nicht besessene Macht gewonnen habe.[1]) — Freilich wird uns die von dem Apostel angenommene Urthat des Menschengeschlechtes, der Fehltritt Adams, in ihren weltgeschichtlichen Nachwirkungen dadurch nicht begreiflicher, daß dieselbe hienach auch das außermenschliche Naturleben durchzucken und verwirren darf, und wir stehen dieser, man darf wohl sagen, mythischen Anschauung vom Ursprung des Uebels nicht anders gegenüber wie der entsprechenden Anschauung vom Ursprung der Sünde. Immer aber wird das als der Kern des apostolischen Gedankens zu würdigen sein, daß der gegenwärtige von innerem Widerspruch und Krieg durchzogene, vom Menschen als Quell tausendfältigen Elends empfundene Zustand der Natur mit nichten der ursprünglichen göttlichen Idee entspreche; daß er aber dem nicht minder idee-widrigen sündigen Zustand des Menschen entsprechend sei, und daß dieselbe gnadenvolle göttliche Weltlenkung, welche die sittliche Erlösung der Menschheit erzielt, auch auf eine Verklärung der Natur, auf die Befreiung der ganzen Schöpfung von dem Fluche des Uebels hinauskommen werde.

9. Deterministisches oder freiheitliches Weltregiment.

Eines steht bei allen diesen weltumfassenden Zerrüttungen, die der Freiheitsmißbrauch Adams angerichtet, dem Apostel felsenfest:

---

[1]) Gewiß ist es ja schließlich Gott, auf den das ὑπετάγη in Röm. 8, 20 zurückweist, aber der Ausdruck „διὰ τὸν ὑποτάξαντα" ist — auf Gott bezogen —

daß der ewige Liebesrathschluß Gottes, die Welt zu seinem Reiche zu gestalten und die Menschen in diesem seiner Herrlichkeit theilhaftig zu machen, dadurch nicht aufgehoben wird (1. Kor. 2, 7; Eph. 1, 4 f.). Aber wenn dem so ist, so drängt sich um so mehr die Frage auf, ob dieser Rathschluß sich vollziehe ohne alle Rücksicht auf das, was uns als menschliche Freiheit erscheint; ob der Apostel dieselbe für einen bloßen Schein genommen und einer deterministischen Weltansicht gehuldigt habe. Zwar in Bezug auf den Ungehorsam und die Uebertretung Adams ist das nicht wohl denkbar: der Apostel hätte dann nicht nur mit diesen Worten ein unwahres Spiel getrieben, sondern er hätte dann die Widersprüche gegen die göttliche Idee, die er auf die That Adams zurückführt, Sünde und Tod, geradezu auf Gott selbst zurückführen müssen; er hätte Gott den Grundsatz zutrauen müssen, den er Röm. 3, 8 für Menschen als einen verdammungswürdigen zurückweist: „Lasset uns Böses thun, auf daß Gutes daraus komme". Wohl aber könnte man sich vorstellen, der Apostel habe, nachdem durch Adams Fehltritt die sittliche Vollfreiheit des Menschen, die Freiheit wahrhaft gut zu sein, verscherzt sei, den noch verbliebenen Rest für bloßen Schein, für eine bloße Form menschlichen Empfindens und Handelns genommen und Gotte ein unwiderstehliches Wirken in Bezug auf das Heil des Menschen zugeschrieben. Es ist bekannt, von wie großen Gottesgelehrten aus paulinischen Worten die Lehre von der unbedingten Vorherbestimmung etlicher zum Heil und von der Ueberlassung der Andern an ein unentfliehbares Verderben herausgelesen worden ist, und hier, wo es sich um des Apostels Idee vom göttlichen Weltregiment handelt, ist der Ort, diese Auslegung zu prüfen. Redet der Apostel nicht von einer vorzeitlichen Erwählung der Gläubigen zu ewigem Heil? Drückt er nicht oft genug, am stärksten in Röm. 8, 28—39, eine Heilsgewißheit der Gläubigen aus, welche die Möglichkeit, daß dieselben durch Freiheitsmißbrauch des Ziels verfehlen könnten, vollständig ausschließt? Erklärt er nicht im neunten Kapitel des Römerbriefs, daß von den Kindern der Rebekka das eine von Gott geliebt, das andre „gehaßt" (zurückgesetzt) worden sei, ehe sie geboren gewesen und etwas Gutes oder Böses gethan gehabt, und wendet er das nicht unter dem Bilde des Töpfers, der Ein Gefäß zu Ehren, das andre zu Unehren bereitet, ohne daß der Thon mit ihm darüber rechten kann, geradezu

---

so seltsam, daß man doch auf den Gedanken an Adam zurückgewiesen wird. Von Gott gesagt, müßte es doch διὰ τοῦ ὑποτάξαντος heißen.

auf die Gläubigen und Ungläubigen unter seinen Zeitgenossen an? — So stark der deterministische Anschein solcher Stellen ist, — er ist dennoch täuschender Schein. Um mit dem Gedanken des ἐκλέγεσθαι anzufangen: wer heißt uns, wenn Paulus von „Auserwählten“, von einer „Auswahl“ Gottes und seiner Gnade redet, sofort hinzuzudenken „Vor Grundlegung der Welt“; so daß jede Rücksicht auf die innere freiheitliche Entwickelung der zu Erwählenden ausgeschlossen wäre? Der Begriff des Auserwählens setzt natürlicherweise eine vorhandene Mehrzahl voraus, aus der ausgewählt werden kann, paßt also am besten auf ein innergeschichtliches Handeln Gottes, bei welchem er seine Beweggründe haben wird, diesen oder jenen für sein Reich zu erwählen; Beweggründe, welche doch wohl in der inneren Beschaffenheit der Betreffenden zu suchen sein werden. Und in diesem Sinne, als ein geschichtliches Handeln Gottes, das bei allem Gnadencharakter doch mit Rücksicht auf eine vorzügliche Geeignetheit zum Gotteswerkzeug geschieht, übernimmt das Neue Testament den Begriff der Erwählung aus dem Alten: wenn es dort heißt, Gott habe sich den Abraham oder das Volk Israel „erwählt“, so ist doch nicht gemeint: vor der Weltschöpfung, sondern aus der Menge der schon vorhandenen Menschen und Völker; und daß das ohne jede Rücksicht auf die innere Beschaffenheit geschehen sei, kann niemand behaupten. Nicht anders, wenn Paulus seinen korinthischen Christen zuruft: „Sehet an, liebe Brüder, eure Berufung, daß nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Mächtige, nicht viel Hochgeborne (sc. in Korinth berufen worden sind), sondern das Thörichte der Welt hat Gott erwählt, damit er die Weisen beschäme, und das Schwache der Welt hat Gott erwählt, damit er das Starke beschäme“ (1. Kor. 1, 26. 27). Da redet der Apostel doch nicht von einem vorzeitlichen Acte Gottes, sondern von einem Verfahren, das Gott bei der Wirksamkeit des Evangeliums in Korinth innehielt; daß er sich vorzugsweise Arme und Geringe auserſah, um sie zu sich zu ziehen, Arme und Geringe, von denen niemand zweifeln wird, daß sie dort vorzugsweise die für das Evangelium Empfänglichen waren. Daß es sich bei dem Begriffe der ἐκλογή in Röm. 9—11 nicht anders verhält, daß derselbe einen inneren Willensact Gottes bezeichnet, welcher dem nach Außen wirksamen der κλῆσις unmittelbar vorausgeht und daher (ebenso wie in 1. Kor. 1, 26. 27) mit demselben abwechselnd angewandt wird, das wird bei der Erörterung dieses berühmten Abschnittes sich zeigen. Nur ein einzigesmal redet der Apostel von

einer „Erwählung vor der Welt Grundlegung“: Eph. 1, 4, und diese Stelle würde streng genommen, da ἐκλέγεσθαι immer eine Mehrzahl voraussetzt, aus der erwählt wird, und deren übrige Glieder unerwählt bleiben, allerdings einen prädestinatianischen Sinn ergeben, wenn das Wort um der Gläubigen willen gewählt wäre. Allein es ist ohne Zweifel um Christi willen gewählt, der ja der υἱὸς θεοῦ ἐκλελεγμένος ist (Luc. 9, 35; 23, 35), der allerdings schon vor der Welt Grundlegung aus der ganzen Vielzahl künftiger Menschenkinder von Gott auserlesene, im Voraus ins Auge gefaßte Erlöser: indem der Apostel uns als in Ihm erwählt bezeichnete, hat er das eigentlich von Ihm geltende Wort nur eben auf uns angewandt, um auszudrücken, daß wir mit einbegriffen seien in den in ihm sich verwirklichenden göttlichen Liebesgedanken. — Aehnlich verhält es sich mit den Begriffen προγινώσκειν und προορίζειν in Röm. 8, 29 (vgl. Röm. 11, 2; Eph. 1, 5. 11). Es ist richtig, daß man bei προγινώσκειν hier mit der Bedeutung „Vorherwissen, Vorauskennen“ nicht auskommt, sondern den sonstigen biblischen Sinn von γινώσκειν (vgl. z. B. Matth. 7, 23; 1. Kor. 8, 3), der weit über ein bloßes εἰδέναι hinausgeht, in Anschlag zu bringen hat. Ohne Zweifel ist bei jenem οὓς προέγνω an ein liebevolles Vorerkennen, an ein im Voraus zur Gemeinschaft sich Ausersehen zu denken: nur setzt gerade dieser Begriff eine Würdigung der Beschaffenheit dessen, den man sich ausersieht, voraus. Das προ- aber, sowohl in dem προέγνω wie in dem darauf folgenden προώρισεν, ist mit nichten in die Ewigkeit zurückzuverlegen, sondern, wie das προέγνω Röm. 11, 2 lediglich auf die Vorgeschichte des Volkes Israel in Abraham zurückgeht (vgl. v. 28), so werden auch in 8, 29 jene beiden Gottesacte durch das πρό lediglich als dem καλεῖν, dem wirksamen Handeln Gottes auf die Gläubigwerdenden vorhergehend gekennzeichnet. — Was endlich Röm. 9 anlangt, so bringt doch neuerdings die Erkenntniß mehr und mehr durch, daß in dieser vermeintlichen Hauptbeweisstelle für die augustinisch-calvinische Prädestinationslehre von einer vorzeitlichen Bestimmung zu ewigem Heil oder Verderben gar nicht die Rede ist, sondern von einer innergeschichtlichen Erwählung zum Träger der göttlichen Reichssache in der Welt, und einer entsprechenden Nichterwählung, beziehungsweise zeitweiligen Verblendung gegen das Evangelium.[1])

---

[1]) Vgl. hiezu wie zum Folgenden meine Schrift „Die paulinische Theodicee“, 1868; 2te Aufl. 1895.

Gerade das berühmte Bild vom Töpfer und seinen Gefäßen paßt ja gar nicht zu einem Vorbestimmen von Ewigkeit, indem es nicht ein Schaffen aus dem Nichts darstellt, sondern ein Formen aus einem bereits vorhandenen Stoffe, — das richtige Gleichniß für jenes weltregimentliche Handeln Gottes, kraft dessen er aus dem schon vorhandenen Material der menschlichen Natur sich seine geschichtlichen Werkzeuge ausprägt zu dem, wozu er sie haben will, einen Mose zum Gefäße seiner Gnadenoffenbarung an Israel, einen Pharao zur Veranschaulichung seiner richterlichen Macht. Ueberhaupt aber ist der Anlaß der ganzen Abhandlung Röm. 9—11 nicht eine dogmatische, sondern eine reichsgeschichtliche Frage: die Frage, wie es zu begreifen sei, daß Israel, das auserwählte Gottesvolk des Alten Testamentes, jetzt in der eingetretenen neutestamentlichen Zeit dem Evangelium fremd bleibe, während die Heidenwelt als Trägerin desselben erscheine. Hierauf antwortet der Apostel zunächst: Gott ist in seiner Reichsgeschichte immer so verfahren, daß er nach freier Wahl den Einen zum Träger seiner Offenbarung bestimmte, den Andern, der gleiche oder höhere Ansprüche darauf zu haben schien, dagegen zurücksetzte, — so den Ismael gegen den Isaak, den Esau gegen den Jacob; und wenn er in der Gegenwart die Heiden zu Trägern seiner Reichssache macht und die Juden dagegen verstockt, so verfährt er mit demselben Rechte freier Gnadenwahl, mit dem er zu Mosis Zeit Israel dazu erwählt und das pharaonische Aegypten verstockt hat. Daß aber dies Verstocken, diese verhängnißvolle Befangenheit gegen das Evangelium, wie sie in der That die Masse der Juden im apostolischen Zeitalter beherrschte, kein Determiniren zu ewiger Verdammniß, sondern lediglich ein zeitweiliges, geschichtliches Verhängniß sei, das führt der Apostel mit den deutlichsten Worten im elften Kapitel aus, wo er lehrt, Gott habe die Juden nicht straucheln lassen, damit sie zu Falle kämen, sondern damit das Heil zu den Heiden gelangte: wenn deren Fülle eingegangen sei, dann werde auch Israels Gnadenstunde kommen und „ganz Israel errettet werden" (Röm. 11, 11—31; vgl. 2. Kor. 3, 14—16). — Hätte der Apostel also in dem ganzen Abschnitt eine unwiderstehliche Prädestination lehren wollen, so wäre es nicht eine Vorbestimmung etlicher zum Heil, etlicher zur Verdammniß gewesen, sondern eine Vorbestimmung aller Menschen zur Seligkeit; denn wie schließt seine Abhandlung? Συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ (11, 32). Daß er aber in der That bei

seiner ganzen Darlegung der weltregierenden Verfahrungsweisen Gottes zur Verwirklichung seines Heils die menschliche Freiheit nicht aus- sondern eingeschlossen hat, dafür liegen in Röm. 9—11 selber die deutlichsten Anzeichen vor. Einmal schon im neunten Kapitel die Begriffe des göttlichen Zorns und der göttlichen Langmuth: wie könnte Gott über einen Unglauben, eine Verstocktheit zürnen, die lediglich er selbst auf unwiderstehliche Weise über den Menschen verhängt hätte, und worauf wartete denn seine Langmuth, wenn er selbst den Menschen in die Unmöglichkeit versetzt hätte, sich zu bekehren? Dann aber zeigt die Betrachtung von 9, 30 bis 10, 21, daß was der Apostel vorher als verstockendes göttliche Verhängniß behandelt hat, von der anderen Seite angesehen — ganz wie im Alten Testament bei Pharao — Israels Selbstverstockung ist. Wenn er ausführt, wie leicht dem Menschen im neuen Bunde das Seligwerden gemacht sei, wie aber Israel dem gegenüber hartnäckig auf dem ungangbaren Wege der Eigengerechtigkeit beharre; wie das Evangelium alles gethan habe, um alle zu erreichen, aber bei Israel immer nur auf Widerspenstigkeit stoße, — was will er anders, als die Schuld der Verblendung in Israels eignem freien Verhalten nachweisen? Endlich, wenn er im elften Kapitel die gläubigen Heiden warnt, ihr Heil durch Unglauben nicht wieder zu verscherzen, den Juden dasselbe aber immer wieder offen hält, „falls sie nicht im Unglauben verharren" (11, 19—24), könnte er deutlicher den Wahn widerlegen, als habe er eine unwiderstehliche Gnade und eine unüberwindliche Verstockung gelehrt? — Zu dem allen treten aber die positivsten Zeugnisse hinzu, daß und mit welchem Ernste der Apostel eine reale sittliche Freiheit in der sündigen Welt vorausgesetzt hat. Alle seine Ermahnungen zur Bekehrung und zu einem geheiligten Wandel hätten ja keinen Sinn, wenn ihm nicht bei aller göttlichen Gnadenhülfe der Mensch „sein Heil zu schaffen hätte mit Furcht und Zittern" (Phil. 2, 12). Vorzüglich lehrreich ist dabei die Stelle Röm. 2, 4. 5, eine Stelle, welche allein ausreicht, um eine prädestinatianische Auffassung bei dem Apostel auszuschließen. Wenn nach derselben „Gottes Güte, Geduld und Langmuth den Menschen zur Bekehrung treibt (ἄγει), der Mensch aber in seiner Unbußfertigkeit sich Zorn aufhäufen kann auf den Tag des Zorns und gerechten Gottesgerichts", so ist doch unverkennbar, daß es nach Paulus keine unwiderstehliche Gnade gibt, wohl aber eine menschliche Freiheit, welche die Gnadenabsichten und -wirkungen Gottes an sich vereiteln kann. Ueberdies, — wozu

brauchte Gott behufs Verwirklichung seines Liebesgedankens alle jene Umwege, welche der Apostel Röm. 11 schildert, ja warum hätte er die Erscheinung seines Heils bis in die letzten Zeiten hinausgezogen, anstatt sie sofort dem Fehltritt Adams folgen zu lassen, wenn er der Welt nicht eine freiheitliche Verfassung gegeben hätte, die er auch in ihrem Mißbrauch unverbrüchlich achtet und aus der ihm erst nach Jahrtausenden eine Empfänglichkeit entgegenreifen konnte, wie sie zur freithätigen Aufnahme seines Heils erforderlich war?

Aber mit diesen Thatsachen ist das Räthsel von Weltregiment und Freiheit noch nicht gelöst. Wie vertragen sich beide im Sinne des Apostels miteinander? Wie kann derselbe, wenn er eine Realität der menschlichen Freiheit anerkennt, von Gottes Weltregierung doch so vielfach in einer Weise reden, als ob der Verlauf der Heilsgeschichte in der Menschheit wie in dem Einzelnen einzig von Gott abhinge? In dem ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα lautet das zweite und dritte Glied so unbedingt wie das erste. Nach Eph. 1, 11 ist Gott ὁ τὰ πάντα ἐνεργῶν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Die Völker und Zeiten werden von Gott „verschlossen unter den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme" (Röm. 11, 32). Der göttlichen „Berufung" wird das Gläubigwerden des Menschen zugeschrieben (Röm. 8, 28; 9, 24), und der Treue Gottes die Bewahrung und Vollendung des Gläubigen (1. Kor. 1, 8. 9; 1. Theſſ. 5, 23). Sollen wir sagen, das sei nur die eine halbwahre Seite der Betrachtung, neben der die andere, welche alles in die Selbstbestimmung des Menschen lege, in gleicher Halbwahrheit stehe? Aber sie steht eben bei Paulus nicht entfernt mit gleichem Nachdruck daneben. Sollen wir uns auf das beliebte Auskunftsmittel der Rathlosigkeit zurückziehen, der Gedanke der göttlichen Weltregierung stehe mit dem der menschlichen Selbstbestimmung nun einmal in einer Antinomie, die kein menschliches Denken auflösen könne? Aber der Mann, welcher Phil. 2, 12 schrieb „Schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern, denn Gott ists, der in euch wirket beides, Wollen und Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen", kann unmöglich die beiden Sätze, die er mit „denn" verband, als nicht zusammenzudenkende angesehen haben.[1]

10. Verhältniß von Weltregierung und Freiheit.

[1]) P. Lorenz a. a. O. S. 80—81 krönt ein oberflächliches, dem Apostel alle möglichen Selbstwidersprüche zutrauendes Gerede über das große Thema von Gotteseinwirkung und menschlicher Freiheit damit, den paulinischen Ursprung dieses Spruches anzuzweifeln.

Wenn er Röm. 11, 23 neben das ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσιν τῇ ἀπιστίᾳ ein δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς setzt, so kann er nicht sagen wollen: wenn sie von sich aus gläubig werden, so ist Gott im Stande, sie in sein Reich einzugliedern, denn das wäre ein ganz leerer, weil selbstverständlicher Gedanke; sondern es kann nur heißen: „denn Gott ist wohl im Stande, sie zum Glauben zu bringen": — und doch setzt das ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσιν τῇ ἀπιστίᾳ, wie die vorherige Warnung der Heiden die Gnade Gottes nicht durch Unglauben zu verscherzen beweist, unleugbar eine freie Selbstbestimmung des Menschen voraus. Hienach hat der Apostel die göttliche Einwirkung und die menschliche Selbstbestimmung als wohlverträglich gedacht, Gotte aber dem Menschen gegenüber eine kräftige Vorhand und eine geistige wie sittliche Ueberlegenheit zugetraut, woran er ohne Zweifel sehr recht gethan hat. Warum auch hätte er die sittliche Selbstbestimmung des Menschen und die überlegene Lenkung desselben durch Gott als zwei nicht zusammenzudenkende Dinge betrachten sollen, da eine freie Lenkung persönlicher Wesen selbst durch eine überlegene menschliche Persönlichkeit durchaus nicht zu den Räthseln des Daseins gehört? Ein guter Erzieher lenkt die Geistesentwicklung und Charakterbildung seiner Zöglinge auf freilassende Weise, im rechten Wechsel von Zurückhaltung und Eingreifen, und sieht das Ergebniß seiner Erziehung reifen, ehe der Zögling etwas davon weiß. Ein großer König, der einem freien Volke gegenübersteht, wird die freiheitliche Verfassung desselben unverbrüchlich achten, und dennoch Mittel und Wege finden, selbst widerstrebende Unterthanen zuletzt zu willigen und begeisterten Werkzeugen seiner königlichen Gedanken zu machen. Ist das einem menschlichen Erzieher oder Regenten möglich, wievielmehr dem ewigen Vater, der die menschliche Freiheit selber geschaffen hat, also es in vollendeter Weise verstehen muß, sie auch zu leiten. Er achtet unverbrüchlich die freiheitliche Verfassung, die er seiner Welt gegeben hat, die sittliche Anlage und Natur jedes seiner Menschenkinder, weil ja nur auf dem Wege der Freiheit das sittlich Gute, das er verwirklichen will, sich als solches verwirklichen kann: es auf freien Wegen in seiner Welt dennoch zu Stande zu bringen und so sein ewiges Reich in derselben herzustellen, das ist eben der Sinn und Inhalt seines Weltregiments. — Was zunächst sein Verhältniß zum Einzelnen als solchem betrifft, so steht es doch nach Paulus nicht so, daß die natürliche Sündhaftigkeit Gotte den Zugang zu dem Innern des Menschen verschlösse. „In ihm leben, weben

und sind wir", ruft er den heidnischen Athenern zu; Gott ist wie eine Lebensluft, in der der Mensch athmet, auch wenn er es nicht weiß. Seine religiös-sittliche Natur ist durch die Sünde unaufgehoben (Röm. 1, 19; 2, 15), und so lebt er in gewissem Sinne und Maße immer noch in Gott: das Böse nur thut er für sich allein, jede Regung des Guten aber, welche durch die Seele geht, ist ein Athemzug der Gottesgemeinschaft. Von da aus versteht sich der Spruch Phil. 2, 13: „Denn Gott ists, der in euch wirket beides, Wollen und Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen": Gott reicht den Seinen fortwährend die Antriebe und Kräfte des Guten dar; — ebendarum ist es eine so hohe Verantwortung, dieselben recht zu verwerthen; die Menschen müssen arbeiten und „ihr Heil schaffen", aber sie arbeiten mit gottverliehenem Kapital. Gilt das zunächst von den Christen, denen Gott durch seinen heiligen Geist das Wollen und Vollbringen des Guten an die Hand gibt, so hat es doch auch verhältnißmäßige Anwendung auf die Heiden, denen Gott seines Gesetzes Werk ins Herz geschrieben, und denen er „sich nicht unbezeugt gelassen hat, daß sie ihn tasten und finden möchten" (Röm. 2, 15; Ap.-G. 14, 17; 17, 27). — Denkt der Apostel bei solchen Worten an die allgemeinen Natur-wohlthaten und -fügungen Gottes, so führt uns das auf seine Idee von der göttlichen Vorsehung als Erzieherin der Menschen hinüber. Die endlichen Mittelursachen, denen nach Paulus die Welt übergeben ist, die ἀρχαί und ἐξουσίαι, schließen ihm die Einwirkung der unendlichen Ursache, des göttlichen Regentenwillens nicht aus. Auch die äußeren Verhältnisse seines Lebens, bis in die Ausführung oder Vereitelung eines Reiseplanes hinein, liegen dem Apostel in Gottes fügender Hand (Röm. 1, 10; 1. Kor. 4, 19 u. s. w.). Gott ists, „der mit der Versuchung auch den Ausgang macht, daß ihr es könnet ertragen", heißt es 1. Kor. 10, 13; also Gott hat sowohl das Kommen der Versuchung als das Ende derselben in seiner Hand. Ist auch nicht alles, was geschieht, in jedem Sinne sein Wille, — wie sollte das Böse als solches sein Wille sein? (vgl. 1. Thess. 2, 18), — so geschieht doch nichts ohne seinen Willen; er hat den Weltlauf mit seinen tausend einander durchkreuzenden Möglichkeiten, wie Naturordnung und Menschenwille sie schaffen, so in der Hand, daß er verhüten und gelingen lassen und daß er den Seinen „alles zum Guten wenden" kann (Röm. 8, 28; 1. Thess. 5, 17. 18). Und so ist er selbstverständlich auch im Stande, Wunder zu thun und Gebete zu erhören, ohne damit seine eigne Naturordnung zu stören.

Nun aber stört er bei allem diesem Zugang zum menschlichen Einzelleben auch nicht die Naturordnung der Geschichte: er entnimmt den Einzelnen nicht dem weltgeschichtlichen Zusammenhang, in dem er steht, sondern lenkt wie das Einzelleben, so auch das große Gesammtleben der Menschheit nach unverbrüchlichen Gesetzen einer geistig-sittlichen Entwickelung, dem Höhepunkt entgegen, wo es als Ganzes ein Heil empfangen und gebären kann, das dann allen Einzelnen zu Gute kommen soll. Es gehört zu den großartigsten Zügen des paulinischen Tiefsinns, wie der Apostel, dem bei Gott alle Dinge möglich sind, in der Weltgeschichte doch nirgends eine Willkür Gottes erblickt, sondern überall die natürlich-sittlichen Gesetze einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes aufsucht und anerkennt. Namentlich in seinem Galater- und Römerbrief hat er — in der bruchstücklichen Form, welche die Natur und Bestimmung solcher Briefe allein zuließ — von diesem Gesichtspunkte aus Skizzen einer wahren christlichen Philosophie der Geschichte gegeben (vgl. Gal. 3 und 4; Röm. 1, 18f.; 3, 25; 9—11). — Die göttliche Erziehung des sündigen Menschengeschlechts hebt ihm an mit einer großen ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 26), die sich so weit ausdehnt, daß Gottes δικαιοσύνη, seine sittliche Energie, sich darüber der Verkennung aussetzt; einem großen Gewährenlassen, welches wiederum die freiheitliche Natur der Weltgeschichte bestätigt. Gott läßt, wie es Ap.-G. 14, 16; 17, 26 heißt, die Völker, denen er „vorgezeichnete Zeiten und die Grenzen ihres Wohnsitzes bestimmt hat“, vorab „ihre eigenen Wege gehen“, läßt die Welt unter weitgehender Nachsicht für ihre Versündigungen (πάρεσις, Röm. 3, 25) sich aus sich selbst entwickeln. Dieser ἀνοχὴ θεοῦ steht menschlicherseits gegenüber eine große ἄγνοια (Ap.-G. 17, 30; Eph. 4, 18), eine zwar nicht völlige, aber weitgehende Unkenntniß Gottes und seines heiligen Willens, durch welche die Sünde einerseits entfesselt, andrerseits auch entschuldigt und im Allgemeinen zur Unwissenheitssünde herabgesetzt wird (Röm. 5, 13). Hiebei lischt freilich Gottesbewußtsein und Gewissensthätigkeit nie völlig aus (Röm. 1, 19; 2, 14), wird vielmehr durch die natürlichen Wohlthaten Gottes („Speise und Freude“, Ap.-G. 14, 17), sowie durch die in der Ordnung der Obrigkeit gegebene Stellvertretung Gottes als Gesetzgebers und Richters (Röm. 13, 1f.) lebendig erhalten und so der Acker der Menschheit für künftige höhere Offenbarung bestellt. — Zugleich hindert jene große göttliche Langmuth nicht, daß im natürlichen Verlauf der Weltgeschichte die sittliche Weltordnung Gottes sich vollziehe. Innerhalb

des weiten Spielraumes zwischen dem relativ Guten und Bösen, welcher der Menschheit verblieben ist, macht sie immer wieder die Erfahrung, daß „was der Mensch säet, er auch erndtet“ (Gal. 6, 7 f.), — es sei von der Pflege des Fleischessinnes Verderben, oder von der Pflege des geistlichen Lebenszuges höheres Leben. Natürlich, daß in der Welt, wie sie ist, die strafenden Vollzüge der sittlichen Weltordnung die weltgeschichtlich wesentlichen sind: so die furchtbare Folgerichtigkeit, mit der aus der religiösen Entartung des Heidenthums die immer tiefere und allgemeinere sittliche Entartung erwachsen ist (Röm. 1, 18—31); aber auch die sittliche Nothwendigkeit, mit der aus der Werk- und Selbstgerechtigkeit, die das jüdische Volk in sich ausbildet, die Verblendung desselben gegen das in die Welt eintretende Gnadenevangelium hervorgeht (Röm. 9, 30 bis 10, 21). Dieses Gesetz der sittlichen Weltordnung vollzieht sich ohne besonderes Eingreifen Gottes durch die Menschen selbst und bezeugt so wiederum das Zusammengreifen göttlicher Regierung und menschlicher Selbstbestimmung: was der Apostel Röm. 1, 26 in dem παρέδωκεν αὐτοὺς εἰς πάθη ἀτιμίας ausspricht, kann er Eph. 4, 19 ebensogut in einem οἵτινες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ ausdrücken, und die Thatsache der Verstockung seiner jüdischen Zeitgenossen gegen das junge Christenthum, die er Röm. 9 und 11 als göttliches Verhängniß betrachtet, kennzeichnet er dazwischen im Kap. 10 als die Selbstverstockung Israels. Das eine ist die religiöse, das andere die moralische Betrachtung der Sache; aber beide Seiten sind eins; das immanente sittliche Gesetz der Geschichte ist Gottes Gesetz, das die Menschen an sich vollziehen. — Aber auch schöpferische Eingriffe Gottes in den Weltverlauf fehlen nicht, ohne daß dieser natürliche Verlauf dadurch vergewaltigt würde. Gott ist, wie das Gleichniß vom Töpfer und Thon Röm. 9, 20 ff. vorhält, der große Bildner, der aus dem vorhandenen Stoffe der menschlichen Natur sich zu allen Zeiten seine „Gefäße“, seine geschichtlichen Werkzeuge herausbildet, die einen als die Gefäße seiner Strafgerichte, die andern als die Werkzeuge seiner Erbarmung (v. 22—23). Seine schöpferische Mitwirkung gibt jedem in die Welt kommenden Menschenkinde seine eigenthümliche Anlage und damit seine geschichtliche Bestimmung mit, und so hat es der große Weltregent überall, wo seine Rathschlüsse es erheischen, in der Hand, in gewaltigen Persönlichkeiten sich die Hebel der Weltgeschichte zu bereiten. — Indessen Gott nun in Bezug auf das große Ganze der Menschheit sich Jahrtausende hindurch auf diese allgemeinen

Maßnahmen beschränkt, bereitet er zugleich einen künftigen weltumfassenden Act der Heilsoffenbarung im Stillen vor durch eine Kette fortschreitender Voroffenbarungen im engen Kreise. Er nimmt in Abraham und von ihm aus zuerst eine Familie, dann ein daraus hervorgehendes Volk in seine besondere Pflege und Zucht, und bereitet so dem Weltheil inmitten der Menschheit und Weltgeschichte die Wiege (Röm. 3, 1. 2). Das ist sein „auswahlmäßiger Plan" (κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις), von dem Röm. 9, 11 redet: es wird immer Einer vor dem Andern erwählt zum Träger der Verheißung, — nicht damit der Andere ewig verworfen sei, sondern daß der Erwählte ein Werkzeug Gottes sei für einen immer weiteren Kreis, die Patriarchen für ein ganzes Volk, dies Volk für alle Völker der Erde. Und im Verfolge dieses auswahlmäßigen Planes feiert die göttliche Vorsehung darin ihren Triumph, daß selbst ihre durch Verschuldung herabgerufenen Gerichte in den Dienst ihrer Gnade und Erbarmung treten: die Verstockung Israels muß, wie der Apostel Röm. 9, 23 f. und 11, 11 und 25 f. andeutet, das Evangelium hinaustreiben in die Heidenwelt, und in dieser Heidenwelt wiederum soll es Gestalt und Macht gewinnen, anziehend zurückzuwirken auf das dahintengebliebene Israel. — Die Frucht endlich, welche Gott mit allen diesen Mitteln in der Menschheit erzielen will, ist — und damit vollendet sich der Nachweis des freiheitlichen Charakters seines Weltregiments — eine weltgeschichtliche Empfänglichkeit für das Heil, welches er der Menschheit als Ganzem und in ihrem Zusammenhange allen ihren Angehörigen zugedacht hat. Das Beste, Höchste, wozu es die Menschheit nach dem Verluste der Fähigkeit sich von sich aus wahrhaft gut zu arten bringen kann, bleibt die Vollerkenntniß, wie böse sie sei, und die Sehnsucht, aus den Banden der Sünde erlöst zu werden (Röm. 7, 24). Aber diese Erkenntniß und Sehnsucht ist mit nichten von vornherein in der sündigen Menschheit vorhanden, sondern kann nur die letzte reife Ausgeburt ihrer vorchristlichen Entwicklung sein: so, wie ein Paulus Röm. 7, 24 empfindet, — „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleib?" — hat die Menschheit weder zu Abrahams noch zu Mosis Zeit empfinden können, sondern erst in der Fülle der Zeiten. Warum? Weil erst da der Punkt erreicht war, an dem die Sünde im Bewußtsein der Menschheit sich richtete. Um diesen Höhepunkt zu erreichen, war aber ein zwiefacher Entwicklungs- und Vollendungsgang der Sünde von nöthen, ein extensiver und ein intensiver. Der erstere, die Entwicklung der Sünde zu wider-

standsloser, verzweifelter Allgewalt, vollzieht sich im Heidenthum; der andere, die Entwicklung der Sünde als bewußter Schuld, als unendlicher Versündigung an der erschienenen und mit mörderischem Hasse gelohnten Liebe Gottes, vollzieht sich im Gesetzesvolke, im Judenthum. Beiden Entwicklungsgängen hat der Apostel besondere Betrachtungen gewidmet.

Allerdings nur gelegentlich und begreiflicherweise ohne religionsgeschichtliche Studien ist der Apostel Röm. 1, 18 f. auf die Entstehung des Heidenthums eingegangen. Es ist das rathlose sittliche Verderben, in welchem er die griechisch-römische Welt erblickt, die grauenhafte Gottverlassenheit, welche ihm als Kehrseite der höchsten weltlichen Kultur in den sittlichen Zuständen von Ephesus und Korinth entgegengetreten ist, was ihn auf diese Betrachtung geführt hat. Da ist es denn für die frei-lebendige und nirgends construirsüchtige Art seines Denkens bemerkenswerth, daß er das Heidenthum nicht, wie man erwarten könnte, mit dem Sündenfall in Verbindung bringt. Ein weiter Zwischenraum, scheint es, trennt beide für sein Gefühl. Wir werden in ein verhältnißmäßig unschuldiges Kindesalter der Menschheit versetzt, das — mit den nachmaligen Sittenverderbnissen noch unbekannt (vgl. v. 24) — an den großen Schöpfungswerken Gottes seine Kultur zu entwickeln beginnt. Gott war diesem Geschlecht nicht fremd und unbekannt; sein γνωστόν, das was man (natürlicher Weise) von ihm erkennen kann, nämlich „seine ewige Macht und Göttlichkeit", war ihnen kund gethan; denn wer könnte die Schöpfungswerke mit Vernunft betrachten (vgl. das νοούμενα in v. 20), ohne auf einen Denker, einen Meister derselben geführt zu werden? „Aber — fährt der Apostel fort — obwohl sie Gott erkannten, haben sie ihn doch nicht als Gott geehrt noch ihm gedankt, sondern sind auf nichtige Gedanken gerathen und ihr unverständiges Herz hat sich verfinstert. Da sie sich für weise ausgaben, sind sie zu Narren geworden und haben die Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes vertauscht mit der Darstellung des sterblichen Menschenbildes und der Bilder von Vögeln, vierfüßigen und kriechenden Thieren." Also die elementare Gotteserkenntniß, welche die Menschen der Urzeit besaßen, hätten sie religiös bethätigen und pflegen sollen; so wäre sie ohne Zweifel gewachsen und erstarkt. Aber auch an diesem Scheidewege wieder folgten die Menschen dem sinnlichen Zuge anstatt dem übersinnlichen: „sie wurden eitel in ihren Gedanken", d. h. sie gaben sich, anstatt Gotte in Lob und Dank, vielmehr dem Reiz und

11. Das Heidenthum.

Zauber der geschaffenen Dinge, der Herrlichkeit der großen Natur hin, und so kamen sie um ihre ursprüngliche Gotteserkenntniß; so kamen sie dahin, Gott zu verwechseln mit den Bildern der vergänglichen Kreatur, ihn im Menschenbilde anzubeten, wie der Grieche und Römer, oder gar im Thierbilde, wie das alte Aegypten und theilweise auch die synkretistische römische Kaiserzeit. — So, und nicht wie die Juden fabelten, aus einem Betrug der Dämonen, hat sich Paulus den Ursprung des Götzendienstes erklärt: daß er 1. Kor. 10, 20. 21 die heidnischen Götter für Dämonen erklärt habe, ist nur eine hartnäckige Einbildung unsrer Exegese, die nicht bedenkt, daß der Apostel im gleichen Zusammenhang wiederholt und noch unmittelbar vorher v. 19 die Götzen für Nichtse erklärt. Die δαιμόνια in 1. Kor. 10 bedeuten ebenso wie in Ap.-G. 17, 18 die heidnischen „Götter", an deren Tische man als Gast beim Opfermahle nicht mehr sitzen und aus deren Spendekelchen man nicht mehr mittrinken darf, nachdem man ein Gast am Tische des Herrn und ein Genosse seines Abendmahlskelches geworden.[1]) — Wenn nun Paulus jenen Abfall der Menschen vom lebendigen Gott in die Kreaturanbetung zu dem Zwecke beschreibt, um ihre „Unentschuldbarkeit" darzuthun, indem sie die aus der Schöpfung gleichsam von allen Seiten auf sie eindringende „Wahrheit Gottes" durch ihre Ungerechtigkeit hemmten (v. 18), so darf er nicht dahin verstanden werden, als meinte er eine Unentschuldbarkeit der Einzelnen, von denen er ja weiß, wie unfrei und fast bewußtlos sie „zu den stummen Götzen geführt und gezogen wurden" (1. Kor. 12, 2); sondern er denkt an eine Gesammtschuld der vorchristlichen Menschheit und Weltgeschichte, und redet wie so oft im relativen Sinne, ohne damit auf der anderen Seite den ebenso relativen Gesichtspunkt der entschuldigenden ἄγνοια auszuschließen (Ap.-G. 17, 30; Eph. 4, 18). — Worum es ihm aber schließlich zu thun ist, das ist der Zusammenhang zwischen der uralten religiösen Verirrung der Menschheit und ihrem rathlosen Sittenverderben in der Gegenwart, ein Zusammenhang, den er unter den Gesichtspunkt

[1]) Auf die Unvereinbarkeit von Christenstand und Theilnahme am heidnischen Opfermahle, welches eben ein Act des heidnischen Cultus sei, läuft die Argumentation des Apostels allein hinaus. Dazu kommt, daß er die πνευματικὰ τῆς πονηρίας niemals δαιμόνια nennt. Vgl. mein Programm „Hat der Ap. Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten?" Halle 1894. Auf den Ausruf von D. Weiß a. a. O. S. 262: „Es ist sehr charakteristisch für B., daß er einfach für eine hartnäckige Einbildung unsrer Exegese erklärt, was doch unzweifelhaft dasteht", kann ich nur antworten: „Es ist sehr charakteristisch für W., daß er unzweifelhaft dastehen sieht, was nicht dasteht."

einer weltgeschichtlichen Zornesoffenbarung Gottes stellt (Röm. 1, 18). „Darum — fährt er nach jener Betrachtung des Ursprunges der Abgötterei fort — hat sie auch Gott hingegeben in schändliche Lüste", und nun gibt er ein Schreckensgemälde der unnatürlichen Wollust und der Auflösung aller natürlich-sittlichen Bande, wie es in seiner Zeit allerdings als das letzte, verzweifelte Ergebniß der heidnischen Kulturentwicklung vor Augen lag. „Gott hat sie hingegeben", sagt er, wo er ebensogut sagen konnte „sie haben sich selbst ergeben", — insofern es in Gottes sittlicher Weltordnung liegt, daß Unfrömmigkeit Unsittlichkeit erzeugt; daß mit dem Abfall vom lebendigen Gott der Mensch seinen besten sittlichen Halt verliert und hülflos in den Dienst der sinnlichen Lüste und selbstischen Leidenschaften versinkt, die dann nach dem gleichen strafenden Gesetz sich ins Unnatürliche, auch für den natürlichen Menschen Schandbare steigern. So erblickt der Apostel in der sittlichen Auflösung der Heidenwelt seiner Zeit das Strafgericht Gottes über die uralte Erstickung der besseren religiösen Erkenntniß; und doch liegt ihm auch in diesem furchtbaren Strafgericht ein Element der Züchtigung zur Gerechtigkeit, indem auf diese Weise die Sünde sich ausleben und jenes Gemeingefühl der Verlorenheit in der Heidenwelt sich erzeugen mußte, welches diese in derselben Endzeit dem Evangelium der Gnade Gottes in Christo in die Arme trieb (vgl. Röm. 1, 18 mit v. 16. 17 und 9, 30; Eph. 2, 12). — Das ist das Nachtgemälde des Heidenthums. wie es der Apostel zum Erweise der Rettungsbedürftigkeit desselben der aufgehenden Sonne des Evangeliums gegenüberstellt: gelegentlich hat er auch für die Sterne, welche jene Nacht durchleuchteten, eine gemessene Anerkennung. Er kann, wie schon früher erwähnt, die einzelnen Tugenderscheinungen unter den Heiden den Untugenden Israels beschämend entgegenhalten (Röm. 2, 26. 27); er hat offene Augen für den großen Träger des sittlichen Gedankens in der Heidenwelt, für den Staat, — alle Obrigkeit ist ihm von Gott geordnet zum Schrecken der Uebelthäter und zum Lobe der Frommen (Röm. 13, 1 f.), also eine bis jetzt währende Macht sittlicher Welterhaltung, ein der Ueberflutung durch das Böse entgegengesetzter starker Damm (vgl. 2. Thess. 2, 6 τὸ κατέχον), durch den eine geistig-sittliche Fortentwickelung der Menschheit überhaupt ermöglicht wird. Selbst den heidnischen Religionen, so tief sie ihm stehen, hat er einen gewissen vorschulenden Werth nicht abgesprochen: in dem räthselhaften Begriffe der στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal. 4, 3 u. 9; Kol. 2, 8 u. 20) scheint er den

heidnischen Ceremoniendienst mit dem formell so ähnlichen israelitischen unter Einen Begriff zusammengefaßt und als das religiöse ABC der Menschheit gewürdigt zu haben. Nennt er Gal. 3, 9 diese „Elemente“ der Religion schwach und dürftig, so erscheinen sie ihm doch als erste Einübung der Gottesfurcht, an die sich auch tiefere Ahnungen anknüpfen konnten, wie jene Altarinschrift in Athen, „Dem unbekannten Gott“, die er Ap.-G. 17, 23 wie eine heidnische Weissagung behandelt. Desgleichen würdigt der Apostel 1. Kor. 1, 21 die griechische Philosophie als einen Versuch „durch Weisheit Gott in seiner Weisheit zu erkennen“, also die großen schöpferischen Gedanken Gottes nachzudenken; und wenn er diesen Versuch auch als einen im Großen und Ganzen vergeblichen betrachten muß, so verkennt er doch nicht einzelne große Wahrheitsahnungen in den griechischen Denkern und Dichtern, wie jenes „Wir sind Seines Geschlechtes“, das er in der Predigt von Athen aus ihnen anführt (Ap.-G. 17, 28). — Nach alledem ist ihm die Geschichte des Heidenthums zwar weit überwiegend nur negative Vorbereitung auf das Heil; — Gott hat die Heiden ihre eigenen Wege gehen lassen, damit sie an dieser Wege unwegsames Ende gelangten und sich dann willig von seiner rettenden Hand führen ließen; aber auch eine positive Vorbereitung auf Christum hat er in vereinzelten Spuren erkannt.

12. Die alttestamentliche Offenbarung und Verheißung.

Nun aber gibt es auch eine zusammenhangend fortschreitende positive Vorgeschichte des Heils, die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte. Wenn der Apostel die geschichtliche Menschheit seiner Zeit einzutheilen liebt in „Juden und Griechen“ (z. B. 1. Kor. 1, 22), so entspricht das dem wirklichen Ergebniß der antiken Kulturgeschichte. Die weltliche Kultur hat im Griechenthum ihr Höchstes erreicht und vom Griechenthum aus die ganze geschichtliche Menschheit erobert und zusammengefaßt: ihr aber steht einsam das Judenthum gegenüber als Träger der einzigen den Bann der Naturvergötterung durchbrechenden Religion, der Religion nicht der Phantasie, sondern der Offenbarung. Das ist in den Augen des Apostels der unverlierbare weltgeschichtliche Vorzug seines Volkes, auf den er auch als Christ nicht aufhört demüthig-stolz zu sein (Röm. 9, 1—5; Gal. 2, 15; Phil. 3, 5), ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 1—3). Die göttlichen Offenbarungsworte aber, die den Juden anvertraut worden sind, sind theils Gnadenzusagen, theils religiös-sittliche Gebote, sind Verheißung und Gesetz. — Indem der Apostel diese

heiligen Erbgüter seines Volkes mit diesem hochhält, weicht er in der Werthung derselben doch weit von ihm ab. Dem jüdischen Volke war das Gesetz die Hauptsache in seiner Religion, das Grundlegende und in seinem Verhältniß zu Gott Maßgebende und Ausreichende; die Verheißung aber lediglich der Lohn, der auf die Erfüllung der Gebote gesetzt war. Dem Apostel dagegen ist, wie er namentlich im dritten Kapitel seines Galaterbriefes zeigt, die Verheißung das Hauptsächliche und Grundlegende des alten Bundes, dem das Gesetz sich entschieden unterordnet; und sie ist ihm das, weil sie das Evangelium vor dem Evangelium ist, die Gnadenzusage, die von dem Menschen nicht Thun und Leisten fordert, sondern einfaches vertrauensvolles Annehmen, Glauben (vgl. Röm. 3, 27). Ein tiefer Unterschied seines Religionsbegriffes von dem jüdischen, eine Herstellung der ächten Frömmigkeit gegenüber einer entarteten tritt hierin hervor. Die in dem damaligen Judenthum vorherrschende pharisäische Richtung hatte aus der Religion des alten Bundes einen eudämonistischen Moralismus gemacht, eine Religion des menschlichen Leistens und Verdienens und des göttlichen Gebietens und Belohnens: dieser Religion der Satzungen und guten Werke, deren ganze Oberflächlichkeit und innere Unwahrheit Paulus bereits als Pharisäer in sich erfahren hatte, tritt er als Christ entgegen mit jenem ächt-religiösen Grundgefühl, in dem der Mensch nichts sein will Gotte gegenüber, sondern alles in ihm und durch ihn (1. Kor. 1, 29). Ihm ist Frömmigkeit wesentlich das Gefühl und Bewußtsein, Gotte nichts abverdienen zu können noch zu wollen, demüthig-fröhlich alles seiner Gnade zu verdanken, — also wesentlich Glaube, kindlich-vertrauensvolle Hingebung an unverdiente, zuvorkommende ewige Liebe. — Von diesem Standpunkt aus ist ihm keine Gestalt des Alten Testamentes so werth und wahlverwandt wie Abraham, der Erstempfänger der Verheißung, der Glaubensheld ohne Gleichen. In ihm, auf dessen sinnliche Stammvaterschaft die fleischliche Zuversicht des Judenvolkes sich so gern steifte (Matth. 3, 9; Joh. 8, 33), entdeckt sein Tiefsinn vielmehr den Bahnbrecher einer wesentlich unjüdischen Religion, einer weit über das Judenthum hinaustragenden Religion der Gnade und des Glaubens, welche für alle Völker bestimmt ist; — man könnte sagen, den geistigen Ahnherrn des Christenthums und der Christenheit (Gal. 3; Röm. 4). Ehe es ein israelitisches Volksthum und Gemeinwesen, ehe es als Grundlage desselben ein mosaisches Gesetz gab, hat sich zwischen dem Vaterherzen im Himmel

und einem einsamen Menschenherzen, das Gott über der Natur suchte, ein Bund persönlichen Umgangs, väterlicher Eröffnungen und kindlicher Vertrauensacte bilden können, der als heilige Ueberlieferung zuerst im Hause des Gottesfreundes, dann in einem daraus erwachsenden Volke fortlebend und weiter ausgebildet, der Keim der Heilsreligion für alle Völker der Erde werden sollte. Das ist der — ohne Zweifel auch geschichtswahre — Kern der biblischen Abrahamssage, den der Tiefblick des Apostels herausstellt (Gal. 3, 8; Röm. 4, 16). Liegt auch der Heilsgedanke für das Geistesauge Abrahams noch in verschleierter unendlicher Ferne, so ist es doch Gnade, was vom Himmel herab zu ihm redet, und Glaube, was auf diese besondere geschichtliche Offenbarung in ihm antwortet; so ist doch in Isaak, dem Kinde der Verheißung, ihm ein Sinnbild und Unterpfand weiteren, ja weitesten Gottessegens gegeben, auch die Ausbreitung dieses Segens auf alle Geschlechter der Erde geweissagt und der heroische Glaube an alle diese Gotteszusagen mit dem merkwürdigen Worte gekrönt: „Abraham glaubte Gott, und das rechnete der ihm zur Gerechtigkeit“ (1. Mos. 15, 6; Röm. 4, 3). — Indem der Apostel diese Thatsachen der biblischen Erzählung als weissagende Vorspiele des Christenthums gegen das Judenthum mit seinem Partikularismus und seiner Gesetzesseligkeit geltend macht, bedient er sich mancher Argumente, die — ihm abgenöthigt durch die Zwangslage, das Alte Testament mit Mitteln des Alten Testaments aus den Angeln zu heben — einen rabbinisch-theologischen Charakter an sich tragen: aber im Kern der Sache hat er durchgehends Recht. Wenn er Gal. 3, 15—17 darauf Gewicht legt, daß niemand die rechtsgültige Verfügung eines Andern außer Kraft setzen oder mit Zusätzen versehen könne, also das 430 Jahre jüngere Gesetz an dem Verheißungsbund nichts ab- noch zuzuthun vermöge, so hat dies juristische Argument insofern einen richtigen Sinn, als er das Gesetz einer anderen Autorität zuschreibt als die Verheißung (nämlich den Engeln, v. 19); indeß das Ganze ist ein argumentum ad hominem. Ebenso, wenn er im nämlichen Zusammenhang, um die Gültigkeit des Verheißungsbundes bis auf Christum darzuthun, das σπέρμα Ἀβραάμ, dem derselbe gelte, auf Christum deutet, während er es Röm. 4, 16 richtiger auf die Gläubigen gedeutet hat; oder wenn er Röm. 4, 10 f. Gewicht darauf legt, daß Abraham in dem Zeitpunkt, da er die Glaubensrechtfertigung empfing, die Beschneidung noch nicht gehabt, also zu den Juden noch in keinem näheren Verhältniß

gestanden als zu den Heiden; oder endlich wenn er Gal. 4, 21—31 sogar eine allegorische Deutung der Geschichte von Hagar und Sarah aufbietet, um das Höherrecht des Gnadenbundes gegen den Gesetzesbund einleuchtend zu machen. In der Sache hat er dennoch Recht, darin, daß die Gnadenreligion im Princip die höhere ist gegen die Gesetzesreligion; daß das Alte Testament von Anbeginn über sich selbst hinauswies und im Gesetz seinen Abschluß nicht finden konnte; daß die vollkommne Religion, welche in ihm angebahnt ist, nicht an die Schranken eines Volksthums gebunden sein, sondern eine menschheitliche werden mußte; endlich, daß ein religiöses Verhältniß wie das des Abraham zu Gott sich endgültig doch nicht auf sinnlichem, sondern nur auf geistlichem Wege vererben kann, mittelst des gleichen religiösen Verhaltens; daß also in der That die Gläubigen und nur die Gläubigen die ächten Abrahamskinder sind. — Bei alledem ist ihm endlich nicht entgangen, daß und warum dem Glauben Abrahams das Heil noch nicht reell geschenkt worden ist, um von ihm auf seine Kinder sofort überzugehen. Abraham ist ein Typus, ein Vorspiel des Christgläubigen, aber er ist im Sinne des Apostels bei allem rechtfertigenden Glauben nicht etwa im Besitz des neutestamentlichen Heils; — nirgends hat er dem Abraham das πνεῦμα τῆς ζωῆς, das πνεῦμα ἅγιον zugeschrieben. Abrahams ganze zutrauliche Stellung zu Gott war nur möglich in einer Zeit kindlicher Naivetät der Menschheit, in jener Zeit zwischen Adam und Mose, da das Sündenbewußtsein überhaupt noch nicht erwacht, die Sünde noch in jenem Schlummerzustande war wie in der kindlichen Zeit des Einzellebens (Röm. 5, 13; 7, 8. 9). Nun erst mußte Sünde und Sündenbewußtsein zur Entwicklung kommen; das in der Menschheit schleichende Uebel mußte seine volle Macht entfalten und seinen möglichen Höhepunkt erreichen, um auf demselben ein= für allemal überwunden werden zu können. Und hier ist es, wo nach Paulus das mosaische Gesetz in der göttlichen Heilsöconomie (οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, Eph. 1, 10) seine Stelle hat.

13. Das mosaische Gesetz. Zwiefache Betrachtung desselben.

Ohne Zweifel ist nächst der Stiftung des Glaubens an einen überweltlichen gütigen und getreuen Gott die Offenbarung des Gesetzes die größte heilsöconomische That vorchristlicher Zeit. Nicht nur, daß erst das mosaische Gesetz jener Glaubensreligion eine volksthümliche Entwickelungsgrundlage in Israel schafft, — es ent=

hält ja auch für alle Menschen und Zeiten die heiligen Gottesgebote, ohne deren Erfüllung kein Reich Gottes in Zeit und Ewigkeit zu denken ist. Nun kann es zuweilen scheinen, als habe Paulus diese Gottesgabe nicht vollauf gewürdigt. Er stellt das Gesetz gegen die Verheißung zurück; er scheint in demselben mehr eine Zuchtruthe als eine Wohlthat Gottes zu erkennen; er erklärt Christum für „des Gesetzes Ende" und läßt die Gläubigen dem Gesetze gestorben sein (Gal. 3, 17 u. 23; Röm. 4, 15; 10, 4; 7, 4—6). Man darf jedoch nie aus dem Auge verlieren, daß der Apostel zur Hauptaufgabe hatte, die falsche Gesetzesreligion des Judenthums und deren Wiedereinschleppung in die Religion der sittlich freimachenden Gnade zu bekämpfen. Indem er dies mit der vollen Energie seines Geistes that, ist er dem Gesetz dennoch gerecht geworden. Um ihn in diesem Stücke recht zu verstehen, muß man zweierlei Betrachtung des Gesetzes bei ihm unterscheiden. Sieht er das Gesetz auf seinen religiös-sittlichen Gehalt an, so wie Jesus denselben in der Bergpredigt entwickelt hat, so ist es ihm geistlich und göttlich, „heilig, gerecht und gut" (Röm. 7, 12. 14. 22, ὁ νόμος τοῦ θεοῦ), und es fällt ihm nicht ein, es für abgethan oder vergänglich zu erklären. Vielmehr weist er den Gedanken, es abzuthun durch den Glauben, mit einem μὴ γένοιτο zurück (Röm. 3, 31); er ist sich im Gegentheil bewußt, „es aufzurichten". In diesem Sinne ist Christus nicht des Gesetzes Ende, sondern des Gesetzes Erfüllung, indem durch ihn „die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt wird in uns, die wir nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln" (Röm. 8, 4). In diesem Sinne, dem Sinne der Bergpredigt, da „die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist" und das ganze Gesetz sich in das Eine Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" praktisch zusammenfaßt (Röm. 13, 9. 10; Gal. 5, 14), hat Israel das Gesetz niemals erfüllt, wohl aber haben die Christen es zu erfüllen (vgl. 1. Kor. 7, 19), nachdem sie ἔννομοι Χριστοῦ geworden sind (1. Kor. 9, 21) und den Geist empfangen haben, der sie dazu tüchtig macht. — Aber die geschichtliche Lage und Aufgabe des Apostels bringt es mit sich, daß diese ideale Betrachtung des Gesetzes bei ihm die seltnere ist. Vorherrschend ist durchaus die empirisch-geschichtliche, welche auch allewege die nächstliegende war. So wie das Gesetz vorlag, dieser Inbegriff buchstäblicher Satzungen (δόγματα, Kol. 2, 14), ist es nicht πνευματικός, sondern γράμμα (Röm. 7, 6). In dieser Gestalt kommt ihm nicht einmal ein rein-göttlicher Ursprung zu, sondern es ist

διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου, Gal. 3, 19.[1]) Die auch sonst im Neuen Testament vorkommende spät-jüdische Vorstellung, daß das Gesetz nicht von Gott unmittelbar, sondern durch Engel gegeben sei (Ap.-G. 7, 53; Hebr. 2, 2) leistet dem Apostel dasselbe, was uns ein freierer, den menschlichen Factor neben dem göttlichen anerkennender Offenbarungsbegriff gewährt, — die Möglichkeit im mosaischen Gesetz die ewigen göttlichen Grundgedanken und die unvollkommene, den Zeitverhältnissen und Volksbedürfnissen sich anpassende Ausführung zu unterscheiden. Das mosaische Gesetz in seiner Ausgestaltung ist nicht das rein religiös-sittliche Gottesgesetz für alle Menschen, sondern ist das jüdische Nationalgesetz, welches schon um deßwillen in Christo ein Ende nehmen mußte, weil es unmöglich der Sinn der neuen Weltreligion sein konnte, die nichtjüdischen Völker zu judaisiren (vgl. Gal. 2, 14). Zum gleichen Ergebniß der Unvollkommenheit und Vergänglichkeit des Buchstabengesetzes kommt der Apostel, wenn er dasselbe insbesondere von der ritualen Seite betrachtet. Alle diese gottesdienstlichen Vorschriften haben zwar ihren guten bildlichen Sinn; sie sind σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, sinnbildlicher Schattenriß der künftigen, im neuen Bunde kommenden Gottesgaben und -Ordnungen, deren geistliche Wirklichkeit (σῶμα) in Christo gegeben ist (Kol. 2, 16). Aber sie sind doch nur ebendies; in ihrer Buchstäblichkeit sind sie nichts weniger als „der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille", wie er in einem „vernünftigen Gottesdienst", in der Weihung von Leib und Seele zum Dienste Gottes geschieht (Röm. 12, 1. 2). — Das ist das eine, was der Apostel wider das mosaische Gesetz hat; noch bedeutsamer ist aber das andere: dies Gesetz gibt sich als Gerechtigkeits- und Seligkeitsmittel, und ist es nicht. Es spricht: „Thue mich, so wirst du leben" (Röm. 10, 5; Gal. 3, 12); aber niemand — niemand, der von Gott nichts weiter weiß und hat als dies Gesetz — kann es thun (Röm. 3, 20). Auch so, wie der Apostel das Gesetz in der Regel denkt, als das in den Zweitafelgeboten zusammengefaßte (vgl. Röm.

[1]) Die unmittelbar folgende vielgeplagte Stelle, von der es über 300 Auslegungen geben soll, scheint nicht unauflösbar zu sein. Dies ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν will begründen, daß das Gesetz von Engeln, also einer Mehrzahl, und nicht unmittelbar von dem Einen Gotte gegeben sein müsse. Eine Mehrzahl bedarf, um mit einem Anderen zu verhandeln, eines Mittelsmannes, und so haben die Engel sich des Mose bedient; der Eine Gott hätte mit Israel unvermittelt reden können, wie er mit Abraham gethan.

7, 7; 13, 9; Gal. 5, 14), ist dasselbe außer Stande, in dem natürlichen Menschen das höhere, göttliche Leben zu wecken, zu dem es ihn allerdings anhalten möchte (Gal. 3, 21; Röm. 7, 10 ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν). Nicht von außen her, durch einen geschriebenen Buchstaben, kann dem natürlichen Menschen der Wille Gottes beigebracht werden; das Gesetz, so heilig, gerecht und gut es an sich ist, so ohnmächtig ist es der σάρξ gegenüber (Röm. 8, 3), die in ihrer selbstsüchtigen Herrschaft im Menschen der Gebote spottet. Das ἀδύνατον τοῦ νόμου, nämlich den Menschen zu einem Wandel nach dem Geiste, zu einer wahrhaften, innerlichen Erfüllung der Gebote Gottes anzuhalten, muß mit ganz anderen Mitteln bewirkt werden, mit solchen, welche von innen heraus wirken und dem Menschen das Gesetz als einen νόμος πνευματικός, νόμος τῆς ζωῆς ins Herz schreiben. Darum wendet sich der Apostel mit aller Kraft gegen die verhängnißvolle Selbsttäuschung seines Volkes, in der Gesetzesoffenbarung die vollkommene, endgültige, genügende Offenbarung Gottes zu sehen und seine äußerlichen Erfüllungen des Gesetzesbuchstabens für wahre vor Gott geltende Gerechtigkeit zu nehmen (Röm. 9, 31. 32; 10, 2. 3). Darum verwerthet er 2. Kor. 3 die Erzählung von dem verbleichenden Lichtglanz auf Mosis Angesicht zu der Erinnerung, daß so auch die Herrlichkeit des Gesetzesamtes verbleichen müsse; daß das Gesetz von Haus aus das endgültige, bleibende Wort Gottes nicht habe sein sollen, sondern als Instrument des alten Bundes von Anbeginn dazu bestimmt gewesen sei, seinerzeit einem neuen Bunde, dem Bunde des Geistes und der Gnade, Raum zu geben. Und aus demselben Grunde endlich ist ihm der Zustand unter'm Gesetz entsprechend dem Zustande im Fleisch oder unter der Sünde (Röm. 7, 4—6). Denn wenn der Mensch in der Gewalt der σάρξ und der Sünde ist, hat er eben den Willen Gottes in Form des Gesetzesbuchstabens außer sich und wider sich, und so lange er ihn so als Buchstaben außer und wider sich hat, hat er ihn noch nicht in sich als treibenden Geist und neues aus Gott geborene Leben. Und so ist es der gesetzliche Zustand, den der Apostel Röm. 7, 7—25 als den Zustand der sittlichen Ohnmacht und des verzweifelten inneren Zwiespaltes beschreiben muß.

14. Die heilsöconomische Bedeutung des Gesetzes.

Aber gerade von hier aus erschließt sich nun die heilsöconomische Bedeutung des mosaischen Gesetzes. Kann durch das Gesetz keine Ueberwindung der Sünde kommen, so doch die erste Vorbedingniß dieser Ueberwindung, die Erkenntniß der Sünde (Röm. 3, 20). Diese

Erkenntniß ist zwar an sich keine heilsame, vielmehr eine unselige: da die Herrschaft der σάρξ und Sünde im Menschen denselben hindert, von ihr einen heilsamen Gebrauch zu machen, so ist die einzige unmittelbare Frucht, die sie bringt, das Schuldgefühl, die innere Erfahrung des auf der Sünde liegenden göttlichen Zornes, des von Gott auf die Uebertretung seiner Gebote gesetzten Todesurtheils. In aller Weise betont der Apostel diese schuldbewußt-machende Wirkung des Gesetzes, zu der freilich ein Ernstnehmen desselben gehört, wie er selbst es Röm. 7 zeigt. „Das Gesetz bringt Zorn zuwege", sagt er Röm. 4, 15, d. h. es zieht durch die hervorgerufene und zum Bewußtsein gebrachte Uebertretung die innere Erfahrung des Zornes Gottes zu. „Der Buchstabe tödtet", ruft er 2. Kor. 3, 6 aus, d. h. das auf jene zwei Tafeln geschriebene Gesetz richtet innerlich hin, insinuirt uns das göttliche Todesurtheil. Wiederum vergleicht er das Gesetz einer wider uns vorhandenen „Handschrift" (Kol. 2, 14), einem Schuldbrief, den Christus austilgen muß, oder einem Kerkermeister, dem wir von Gott als Schuldverhaftete übergeben seien (Gal. 3, 23); ja er redet von einem „Fluche des Gesetzes", der auf uns hafte, insofern im Gesetze selbst geschrieben stehe, was aus der Heiligkeit des Gesetzgebers fließt: „Verflucht, wer nicht bleibt in allem, was im Gesetzbuch geschrieben steht, daß er es thue" (Gal. 3, 10). Auch das Bild des παιδαγωγός εἰς Χριστόν Gal. 3, 24 zielt nicht, wie man deuten möchte, auf eine wirkliche sittliche Erziehung durch das Gesetz, — die leistet dasselbe nur im elementarsten, bei den Gedankengängen des Apostels nicht in Betracht kommenden Maße —; sondern nach Art des antiken „Pädagogen", der nicht ein bildender Erzieher, sondern nur ein in Zucht haltender Aufseher war, drückt es vielmehr die Unfreiheit und Angstlage aus, in der sich der Mensch unter'm Gesetze befindet (vgl. Gal. 4, 1—5). Diese Betonung des Schuldgefühls entspricht nicht nur der persönlichen Erfahrung des Apostels, sondern hat den allgemein-gültigen guten Grund, daß mittelst desselben die Erkenntniß der Sünde eine religiöse Wendung nimmt. In dem Schuldgefühl oder der empfundenen ὀργή offenbart sich Gott dem Menschen als den heiligen, zürnenden und strafenden, — eine Offenbarung, welche der Erfahrung seiner heiligen Liebe und heiligenden Gnade vorhergehen muß (Gal. 3, 23; 4, 1 f.). — Das ist die eine heilsöconomische Seite der Gesetzeswirkung: mit ihr hängt eine andere zusammen, die befremdlicher aussieht als sie ist. Nämlich das Gesetz hat nach Paulus auch die Aufgabe, die Sünde zu ent-

wickeln und zur Vollendung zu treiben. Auf die Frage, die sich der Apostel Gal. 3, 19; Röm. 5, 20 aufwirft, was denn das Gesetz solle, wenn es nicht zum Verheißungserbe, nicht zur Gerechtigkeit führen könne, gibt er die Antwort: τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη — παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Τῶν παραβάσεων χάριν: das heißt wie es lautet: Zu Gunsten der Uebertretungen. Zunächst, daß Uebertretungen überhaupt geschehen: d. h. ohne das Gesetz mit seinen Geboten und Verboten würde die Sünde nicht zur Uebertretung, und käme so überhaupt nicht zu klarem Bewußtsein; erst durch das Gesetz wird die Sünde, die ja den Adamskindern nur wie etwas Natürliches erscheint, zur Uebertretung entwickelt, wird erst formelle Sünde, wissentliche Verletzung eines göttlichen Gebotes. Und wenn sie das nicht würde, wenn es bei dem Röm. 4, 15; 5, 13 gezeichneten vormosaischen Standpunkt verbliebe „Wo kein Gesetz ist, da wird Sünde nicht zugerechnet", so käme es nimmermehr zwischen der Menschheit und der Sünde zu einer entscheidenden Krise. Aber in dem τῶν παραβάσεων χάριν liegt noch mehr als dieses Zur-Uebertretung-machen, was ja mit dem vorbesprochenen Zur-Erkenntniß-bringen, Zur-Schuld-machen so ziemlich zusammenfällt: es liegt darin auch, wie die Römerstelle es sagt, das ἵνα τὸ παράπτωμα πλεονάσῃ. Das Gesetz selbst ruft und reizt unter Umständen die noch schlummernde Sünde hervor, wie Röm. 7, 5 und 9 f. das beschreibt; die schon von den Heiden gemachte Erfahrung des Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata ist auch dem Apostel nicht fremd (Röm. 7, 7). Aber auch wo die Begierde nicht erst durch das Verbot geweckt oder zum Bewußtsein gebracht wird, steigert das Gesetz die Sünde intensiv. Auf dem Boden des Gesetzes, also des Wissens um Gottes heiligen Willen, entwickelt die Sünde erst ihre ganze Macht, indem sie dieses göttlichen Willens spottet und sich zur bewußteren ἔχθρα εἰς θεόν (Röm. 8, 7), herausbildet; sie wird wie der Apostel Röm. 7, 13 sich treffend ausdrückt, καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς διὰ τῆς ἐντολῆς. So tritt neben dem Schuldvollen zugleich das Knechtende der Sünde erst mittelst des Gesetzes ganz heraus, indem an dem vergeblich entgegentretenden Gebot erst die volle Ohnmacht des besseren Wissens und Wollens und die dämonische Macht der innewohnenden Sünde vollends offenbar wird. Nur aber in ihrer vollendeten Entwicklungshöhe kann die Sünde so besiegt werden, daß sie als solche überwunden ist. — οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις (Röm. 5, 20). — Nicht als müßte

jeder Einzelne diese Vollendung der Sünde mittelst des Gesetzes so erleben, — wie wäre das in der Heidenwelt möglich, die das geoffenbarte Gesetz gar nicht hat? — sondern der Apostel hat in der eben angeführten Stelle, wie die ganze Gegenüberstellung von Adam und Christus als der beiden Angelpunkte der Menschheit auch nicht anders erwarten läßt, etwas Universales im Auge. Nicht sowohl im einzelnen Individuum, als vielmehr im Menschengeschlecht als solchem und in seiner weltgeschichtlichen Entwicklung mußte die Sünde, der „Fehltritt" jenen Höhepunkt erreichen, auf welchem das von dem ersten Adam ausgegangene Verderben von dem anderen Adam wirksam für alle durch unendliche Rechtthat und Heilsthat überboten und so überwunden werden konnte. Das konnte nicht geschehen auf dem Boden des Heidenthums, auf dem die Sünde bei aller maßlosen Ausbreitung und Selbstüberbietung doch immer den Charakter der Unwissenheitssünde, der natürlich-sittlichen Knechtschaft ohne volles Schuldbewußtsein behielt: es konnte nur geschehen auf dem Boden des Gesetzes und Gesetzesvolkes, wo man durch Gottes positive Offenbarung ganz genau wissen konnte was man that, und darum intensiv weit sündiger war als in der Heidenwelt. Indem in jenem Volke und an jenem weltgeschichtlichen Orte, wo man Gott und sein Gesetz so gut kannte wie niemals und nirgend sonst in der alten Welt, der Sohn Gottes, da er kam um die Liebe seines Vaters zu offenbaren, ans Kreuz geschlagen ward, vollbrachte die Sünde ihr nicht weiter zu überbietendes weltgeschichtliche Meisterstück, und indem an diesem Meisterstück der Sünde der Sohn Gottes sich in Gehorsam und Erbarmung vollbewährte und das ungeheure Böse durch unendliches Gute überwand, ward die Erlösung der Menschheit gestiftet ein-für-allemal. Das ist der Sinn des οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, und indem der Apostel den Dienst des Gesetzes bis zu diesem Punkte verfolgt, hat er die Aufgabe, dessen heilsöconomische Bedeutung nachzuweisen, erst vollkommen gelöst und die weltregimentliche Leitung Gottes an den entscheidenden Punkt geführt. —

Fünftes Kapitel.

Die Heilsstiftung.

1. Das Wort vom Kreuze.

So führt uns der Verfolg der Gesetzesöconomie bis dicht an jene heilstiftende Gottesthat heran, welche den Höhepunkt der religiös betrachteten Weltgeschichte und den Angelpunkt des paulinischen Evangeliums bildet. Daß dem Apostel diese Gottesthat mit einer Entschiedenheit, die als Einseitigkeit erscheinen könnte und bei den älteren Aposteln jedenfalls so nicht gefunden wird, in den Tod Jesu fällt, ist bekannt. Das Evangelium ist dem Paulus wesentlich, wie er es 1. Kor. 1, 18 nennt, „das Wort vom Kreuz". Als er bei den Galatern auftrat, hat er ihnen Christum vor Augen gemalt wie unter ihnen „gekreuzigt" (Gal. 3, 1). Als er nach Korinth wanderte, der Hauptstadt Griechenlands, beschloß er, in derselben „nichts zu wissen, als Jesum Christum, und zwar den Gekreuzigten" (1. Kor. 2, 2.). „Denn — sagt er in seinem ersten dorthin gerichteten Briefe (1, 23. 24) — dieser gekreuzigte Christus ist zwar den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit, aber den Berufenen, Juden wie Griechen, Gottes Kraft und Gottes Weisheit". Zwar darf dieses entschiedene Hervorheben des Todes Christi auch bei ihm nicht bis zu wirklicher Einseitigkeit überspannt werden: Paulus hat die Thatsache des Kreuzestodes nie in abstracter Vereinsamung zur Heilsgrundlage gemacht, als wäre Christus nur eben in die Welt gekommen um zu sterben, und damit gut. Einmal vergißt er nie, daß dieser Tod seinen Heilscharakter nur gewinnt im Zusammenhang mit dem vorangegangenen Leben, einem Leben der Fehllosigkeit und Selbstverleugnung, des Gehorsams und des Erbarmens, und so kann er auch auf die ganze Sendung und Lebensgeschichte Jesu, wie sie in seiner Todeshingebung nur eben ihre vollendende Spitze hat, als die Grundlage des Heiles zurückgehn (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4. 5). Andrerseits, was für unser Lehrkapitel von vornherein sehr zu merken ist, hat er nicht, wie die spätere — auch evangelische — Kirchenlehre thut, die göttliche Heilsstiftung im Tode Jesu *allein* gefunden, sondern in Tod und Auferstehung, in Tod und erhöhtem, verklärtem *Leben* des Gekreuzigten (Röm. 4, 25; 8, 34; 14, 9; 1. Kor. 15, 17; 2. Kor. 5, 15); worauf wir weiter unten zurückzukommen haben werden. Aber das ist klar, daß schon im unmittelbaren Zusammenhang mit seinem Bekehrungserlebniß, in jenem dreitägigen inneren Ringen, das der Erscheinung

des Auferstandenen auf dem Wege nach Damaskus für ihn folgte, gerade der Kreuzestod Jesu ihm eine entscheidende Bedeutung gewonnen haben muß, ihm insonderheit der Quell des Gottesfriedens und neuen Lebens geworden sein muß, dessen er von da an gewiß ist. Und so ist Er es, der gerade auf diesem den Uraposteln anfangs noch verschlossenen Punkte berufen ist, der ältesten Christenheit und allen folgenden Geschlechtern den Liebesgedanken Gottes auszulegen. Er hat es gethan wohl mehr noch in mündlicher Verkündigung als in seinen Briefen, die ihn immer nur voraussetzungs- und andeutungsweise auf diesen Hauptpunkt kommen lassen. Daß wir über denselben zwar zahlreiche und vielsagende, aber immer nur gelegentliche und nie geflissentlich lehrhafte Aussagen von ihm haben, das ist wohl die Ursache davon, daß wir uns bis heute zwar nicht über seinen Grundgedanken, wohl aber über die nähere Fassung und Auslegung desselben in so großen Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten befinden.

2. Ablehnung der Sühnopfertheorie.

So gilt es von vornherein den richtigen Schlüssel der Auslegung zu suchen. Als solcher ist neuerdings mehrfach, insonderheit in einem berühmten, stark nachwirkenden Werke,[1]) die alttestamentliche Sühnopferidee verwerthet worden. Wir können diesen methodischen Weg nicht für den richtigen und zum Ziel führenden halten; auch abgesehen davon, daß über die alttestamentlichen Opferideen nichts weniger als einhellige Klarheit vorhanden ist, und daß, selbst wenn sie vorhanden wäre, noch kein Recht bestünde, diejenigen Anschauungen, welche die gegenwärtige Theologie für geschichtlich begründet hält, auch bei den Zeitgenossen Jesu vorauszusetzen. Gewiß hat man neutestamentliche Begriffe, welche im Alten Testament wurzeln, auf diese Wurzeln zu untersuchen; mit nichten aber hat man sie auf das Maß der alttestamentlichen Vorstellungen zurückzuführen, als wäre inzwischen nicht das Allergrößte, auch die Gedankenwelt Neubildende geschehen. Die Apostel empfangen die neutestamentlichen Thatsachen nicht als theologische Probleme, die sie nach dem alttestamentlichen Begriffsalphabet zu lösen haben, sondern sie erleben sie als religiöse Erfahrungen, die sich ihnen zunächst durch ihre unmittelbaren Wirkungen erläutern, und wenn sie, um sich über diese unmittelbare Auslegung klar zu werden, mit derselben vor den alttestamentlichen Spiegel

[1]) A. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. II.

treten, so lesen sie mindestens ebensoviel in denselben hinein als aus ihm heraus. Was insonderheit unsern Apostel angeht, so hat er nach seinen eignen Aussagen das Kreuz Christi zunächst als Macht innerster Lebensentscheidung erfahren: „Ich bin mit Christo gekreuzigt — In ihm ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt" (Gal. 2, 20; 6, 14). Natürlich, daß er hernach bei näherem Nachdenken über die Gotte zu Lieb und den Menschen zu Gute geschehene Selbstaufopferung Jesu sich auch der alttestamentlichen Opfer als der Vorspiele dieses neutestamentlichen Bundesopfers erinnert hat, doch tritt dieser Vergleich bei ihm nur selten und immer nur als Anspielung, nie als eigentlicher Lehrgedanke auf; — 1. Kor. 5, 7; Eph. 5, 2 und etwa Röm. 3, 25. Ebenso wie Jesus, schließt auch Paulus sich vielmehr an die prophetischen als an die levitischen Anschauungen des Alten Testamentes an. Der ihm geläufigste und eigenthümlichste Gesichtspunkt, unter den er den Tod Jesu stellt, der Gesichtspunkt der Versöhnung (καταλλαγή) hat mit den alttestamentlichen Opferideen formell gar nichts zu schaffen, und ebenso hat das alttestamentliche Sühnopfer weder für das Messiasleben, das in den Kreuzestod ausläuft, noch für das Auferstehungsleben, das an der Heilsbedeutung dieses Todes theilnimmt, einen Anknüpfungspunkt. Mithin kann die Zugrundelegung dieser alttestamentlichen Idee nur dazu führen, eine Reihe der wichtigsten paulinischen Aussagen und Gesichtspunkte als unerheblich zur Seite zu schieben.

3. Die Schuldbefreiung durch den Tod Jesu und ihre herkömmliche Deutung.

Indeß, die Sühnopfertheorie ist nur eine einzelne Abart der Betrachtung des Todes Jesu unter dem einseitigen Gesichtspunkt der Schuld-aufhebung, einer Betrachtung, welche weit älter und verbreiteter ist. Für diese Auffassung scheinen allerdings eine große Anzahl paulinischer Stellen zu sprechen. Es kann keine Frage sein, daß Paulus die Schuldbefreiung, oder — positiv ausgedrückt — die Rechtfertigung des sündigen Menschen auf den Tod oder auf das „Blut" Jesu Christi, d. h. auf sein Blutvergießen, seine Lebenshingabe im Tode, zurückführt. Erinnern wir uns nur einiger der ausdrucksvollsten Stellen: 1) Röm. 3, 25. 26: „Gott hat Jesum in seinem Blute hingestellt als Sühnmittel durch Glauben". Wie diese Stelle, auf die wir eingehender zurückkommen werden, auch sonst zu verstehen sei, — daß in dem Begriffe ἱλαστήριον, Sühnmittel, Sündentilgmittel, der Gedanke der Schuldhinwegnahme, der Vergebung jedenfalls enthalten ist, liegt sowohl in dem Worte als in

dem ausdrücklichen Zusatz εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν . . . δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. 2) 2. Kor. 5, 21: „Er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir Gottesgerechtigkeit würden in Ihm". Stehen hier die Ausdrücke „Zur Sünde gemacht" und „Zur Gottesgerechtigkeit werden" selbstverständlich für Zum Sündenträger und zu Gerechtigkeitsempfängern werden, so ist Christus zum Sündenträger gemacht durch seine Hingebung in das Loos des Gottesknechtes Jes. 53, 6, in den Tod des Verbrechers, und hierauf beruht dann unser Gerechtwerden vor Gott, also unsre Entschuldung oder Rechtfertigung. 3) Gal. 3, 13: „Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns ein Fluch ward; denn es steht geschrieben Verflucht ist jeder, der am Holze hängt". Der Fluch des Gesetzes ist der Bann, welcher auf der Uebertretung liegt, das Schuldbewußtsein: von diesem also hat Jesus uns losgekauft, indem er ein Fluchträger zu unserm Besten ward, d. h. indem er sich für uns kreuzigen ließ. 4) Kol. 2, 14: „Er hat ausgetilgt die wider uns lautende, in Satzungen bestehende Handschrift, die uns entgegen war, und hat sie aus dem Mittel gethan, indem er sie ans Kreuz heftete", d. h. Jesus hat den wider uns lautenden Schuldschein der Gebote, die Anklage des übertretenen Gesetzes aufgehoben, indem er sie gleichsam in seinen Kreuzestod mit hinein nahm. — Das sind nun freilich alles mehr oder weniger bildliche Räthselworte, die noch einer näheren Erläuterung bedürfen. In der Regel werden sie gedeutet mittelst einer juridischen Theorie, welche von einem mittelalterlichen Scholastiker herrührt und in Ermangelung einer durchschlagend besseren sich in die Geltung einer Kirchenlehre gesetzt hat. Indem man, wie gesagt, als unmittelbaren Zweck des Todes Jesu lediglich die Entschuldung des Menschen ins Auge faßte, deutete man das obwaltende Verhältniß von Ursache und Wirkung dahin, daß Jesus die Strafe unsrer Sünden auf sich genommen und unsre Schuld am Kreuze abgebüßt habe. So habe er Gotte dem Vater die Genugthuung geleistet, welche dieser nach seiner Gerechtigkeit habe fordern müssen, und es ihm möglich gemacht, dieser (Straf-) Gerechtigkeit unbeschadet, Gnade gegen uns walten zu lassen und uns unsre Sünden zu vergeben. Bedenklich gegen diese Theorie, nach welcher Christus barmherziger gegen die Sünder gewesen wäre als sein himmlischer Vater, muß es von vornherein machen, daß in derselben ein ganz anderer Begriff von Gerechtigkeit Gottes vorausgesetzt wird als den wir oben bei Paulus fanden. Der pau-

linische Begriff der eigenschaftlichen Gerechtigkeit ist kein juridischer, sondern ein ethischer und weiß als Ausfluß der heiligen Liebesnatur Gottes nichts von einem in Gott vorhandenen Widerspruch von Gerechtigkeit und Gnade, der durch eine Abfindung der ersteren ausgeglichen werden müßte. Aber es läßt sich auch durch eine Reihe positiver Wahrnehmungen geradezu der Beweis führen, daß die fragliche Theorie nicht die Anschauung unsres Apostels sein kann. 1) Der genau entsprechende Ausdruck für jenes juridische Stellvertretungsverhältniß wäre, daß Christus ἀπέθανεν ἀντὶ ἡμῶν, an unsrer Statt. Paulus aber bezeichnet das in Rede stehende Verhältniß niemals durch ἀντί, sondern immer durch ὑπὲρ ἡμῶν, d. h. uns zu Gute, zu unserm Besten. 2) Nach jener Theorie müßte Jesus ebendas leiden, was wir verdient hätten, nun aber erlassen bekämen. Aber Jesus stirbt nach Paulus nicht den ewigen Tod, den wir als Sünder verdient haben sollen, sondern er stirbt den zeitlichen Tod (Röm. 6, 10), und den gerade erläßt Gott den Gläubigen nicht (Röm. 8, 10). 3) Die Entschuldung oder Rechtfertigung ist nach Paulus durchaus durch den Glauben bedingt: fände sie aber auf Grund einer juridischen Stellvertretung statt, dann dürfte sie an keinerlei Bedingung gebunden sein; denn wer das, was ich ihm schulde, sich an meiner Statt von einem Dritten bezahlen läßt, der hat von mir überhaupt nichts weiter zu fordern, noch die Gültigkeit jener Leistung an eine Bedingung zu knüpfen. 4) Nach 1. Kor. 15, 14 u. 17 wäre aber auch unser Glaube κενή und ματαία, leer und vergeblich, und wir wären „noch in unsern Sünden“, d. h. ungerechtfertigt, wenn zu Jesu Tode nicht seine Auferstehung hinzugekommen wäre: rein unbegreiflich, wenn der Tod Jesu unsre Rechtfertigung in der Weise jener stellvertretenden Genugthuung begründet hätte. 5) Nach jener Theorie würde Gott durch Christum versöhnt, sein Zorn durch Christi Todesleistung begütigt; aber nie sagt Paulus noch die sonstige Schrift „Gott wird versöhnt“, sondern er sagt: „Gott hat versöhnt“, und zwar nicht „sich mit der Welt versöhnt“, sondern „die Welt mit sich versöhnt“ (κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, 2. Kor. 5, 18 u. 19); so daß also das Hinderniß des Einklangs mit nichten in Gott, sondern lediglich in der Welt gefunden wird. 6) Zufolge jener Auffassung könnte Gott erst verzeihen, nachdem die Versöhnung stattgefunden und der Tod seines Sohnes ihm das Vergeben möglich gemacht hätte. Nun aber stünde eine solche Anschauung nicht blos mit den Propheten und Psalmen, sowie mit Lehre und Praxis Jesu im vollen Wider-

spruch, sondern Paulus selbst setzt, gerade in seiner Versöhnungslehre, das Gegentheil derselben voraus. Wenn er schreibt: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, so denkt er die „Nichtanrechnung der Fehltritte", d. h. die Vergebung, nicht als Wirkung oder Folge des Versöhnungsactes, sondern als Bestandtheil und gewissermaßen Voraussetzung desselben: Gott setzt sich über die Beleidigungen, welche er seitens der Menschen erfahren hat, hochherzig weg, und so kann er ihnen in Christo mit Versöhnung entgegenkommen. — Nach alledem wird für die Lehre des Apostels von der im Tode Jesu geschehenen Heilsstiftung ein anderer Schlüssel gesucht werden müssen als die juridische Stellvertretungs- und Genugthuungstheorie, und er kann nur gefunden werden, indem man beachtet, daß nach Paulus durch den Tod Christi nicht nur die Schuld der Sünde aufgehoben, sondern auch die Macht der Sünde gebrochen ist.

4. Der Tod Jesu als Macht der Entsündigung.

Die herkömmliche Betrachtung des Todes Jesu unter dem einseitigen Gesichtspunkt der Schuldbefreiung führt darum in die Irre, weil sie einen Gesichtspunkt, welcher bei dem Apostel nur Bestandtheil eines umfassenderen Ganzen ist, für dies Ganze nimmt und daher mit fremdartigen Zusätzen ergänzt. Die Schuld ist doch nur der Reflex der Sünde, der Schatten, den dieselbe in das Gewissen des Menschen und laut Aussage desselben in Gott hineinwirft; sie ist nicht das ganze noch auch das eigentliche Uebel, von dem der Mensch erlöst zu werden nöthig hat; — das ist doch die Sünde selbst, die ihm innewohnt und ihn beherrscht. Nun wäre es die wunderlichste und unbegreiflichste Verkrüppelung des Evangeliums, wenn der Apostel, der uns nicht blos von der Schuld des Menschen, sondern von dem Grunde dieser Schuld, von der Sünde als Macht im Menschen so tiefe Aufschlüsse zu geben hatte, den anderen Adam nur darauf angesehen hätte, wiefern er die Schuld des Menschen getilgt, nicht aber wie er die Macht derselben gebrochen hätte. Oder wie sollte der Apostel gar auf den Irrweg gerathen sein, Christus habe die Menschen von den Folgen der Sünde erlöst, und nicht vor allem von der Sünde selbst?[1]) Was dazu verführen konnte, ihm dergleichen dennoch zuzutrauen, war einerseits die Gedankenfolge seines Römerbriefes, andererseits eine gewisse protestantische Einseitigkeit in

[1]) So Weiß a. a. O. § 80.

der Verwerthung desselben. Wenn Paulus im Römerbriefe den Gesichtspunkt der Schuldbefreiung oder „Rechtfertigung“ voranstellt und wenn die Reformation ihm in dieser Voranstellung gefolgt ist, so hat das seinen guten Grund in dem wesentlich judaisirenden Gegensatz, an welchem er und an welchem Luther und seine Genossen ihre Lehre zu entwickeln hatten. Auf jüdischem wie auf mittelalterlichem Boden hatte das religiöse Gesetzeswesen vorzugsweise das Bedürfniß der Entschuldung, der Rechtfertigung und Vergebung in den frömmeren Gemüthern gezeitigt, und diesem Bedürfniß wird nun die entsprechende, befriedigende Seite des Evangeliums vom Kreuze zugekehrt. Aber der Apostel kennt noch eine andere Seite dieses Evangeliums, die sich nicht auf die Schuldaufhebung bezieht. Wir erinnern zunächst an Stellen wie 1. Theff. 5,10; Gal. 1,4; Röm. 14,9: „Der für uns gestorben ist, auf daß, wir mögen wachen oder schlafen, wir vereint (ἅμα) mit ihm leben sollen“ — „Der sich selbst um unsrer Sünden willen dahingegeben hat, damit er uns aus dieser gegenwärtigen argen Welt entnähme nach dem Willen unseres Gottes und Vaters“ — „Denn dazu ist Christus gestorben und wieder aufgelebt, daß er über Todte und Lebendige herrsche“. Hier ist überall nicht von einer stellvertretenden und rechtfertigenden, sondern von einer aneignenden Macht des Todes Christi die Rede, von einer Macht, uns aus dem Zusammenhange der Weltverderbniß herauszuheben und in Seine heilige und selige Gemeinschaft hineinzuziehen. Dieselbe Anschauung ist in einer größeren Reihe von Aussprüchen von der negativen Seite her zum Ausdruck gebracht: die unmittelbare Voraussetzung der Glaubensgemeinschaft mit Christo ist der grundsätzliche Bruch mit der Sünde, und eben dieser — oder wie Paulus es ausdrückt das Der-Sünde-gestorbensein — wird auf den Tod Jesu als bewirkende Ursache zurückgeführt. So vor allem im sechsten Kapitel des Römerbriefes: Christen sind als solche der Sünde abgestorben; sie sind „verwachsen mit der Gleiche seines Todes“; so wie er selber der Sünde einfürallemal entstorben ist, so haben auch sie sich dafür zu halten, daß sie der Sünde abgestorben seien, und in Folge dessen dürfen sie ihr fürder nicht leben (Röm. 6, 2. 11). Und im siebenten Kapitel desselben Briefes wird, gemäß dem Wechselverhältnisse, das dem Apostel zwischen Sündenknechtschaft und Gesetzesknechtschaft besteht, ebenso die Befreiung aus der letzteren auf den Tod Jesu zurückgeführt: ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, d. h. durch seinen getödteten Leib, durch ebendas,

was sonst gewöhnlich mit „durch das Blut Christi“ ausgedrückt wird, durch sein für euch in den Tod gegebenes Leben (Röm. 7, 4; vgl. v. 6). In bündigerer Fassung liegt derselbe Gedanke in den beiden schon oben angeführten Stellen des Galaterbriefes als Ausdruck persönlichen Erlebnisses vor (Gal. 2, 19. 20; 6, 14): der Apostel führt den grundsätzlichen Umschwung seines Lebens, seinen Bruch mit Welt, Sünde, Gesetz auf den Kreuzestod Christi zurück. Nicht anders endlich im Kolosserbriefe: nach 2, 11 haben Christen „in Christo den Fleischesleib ausgezogen“, d. h. sie haben die Herrschaft ihrer sinnlich-selbstischen Natur grundsätzlich abgethan, und zwar ist diese „Beschneidung Christi“, wie der Apostel jene principielle Heiligung im Gegensatz zur ceremonialen Beschneidung nennt, dadurch erfolgt, daß sie sich „mit Christo begraben ließen“; nach 2, 20 sind sie „mit Christo den στοιχεῖα τοῦ κόσμου, also dem Ceremoniendienste, entstorben“, und nach 3, 1—3 sind sie mit Christo sowohl „gestorben“ als (innerlich) „auferstanden“, und führen in seiner Gemeinschaft ein verborgenes Leben in Gott. Es wäre ein ebenso oberflächliches wie vergebliches Bemühen, den Zusammenhang, welchen der Apostel in allen diesen Stellen zwischen dem Sterben Christi und unserem „der Sünde Gestorbensein“, unsrer principiellen Befreiung von der Macht und Herrschaft der Sünde setzt, in eine bloße bildliche Aehnlichkeit zwischen seinem leiblichen und unserem geistigen Sterben umzudeuten. Wohl ist es ein Bild und Gleichniß, wenn Paulus Röm. 6, 3; Kol. 2, 12 daran erinnert, daß ja der entscheidende Eintritt in die Gemeinschaft Christi durch die Taufe geschehe, die Taufe, welche vermöge ihrer damaligen Form des Untertauchens ins Wellengrab das Christo Nachsterben oder mit Christo Begrabenwerden versinnbildlichte. Aber das in der Taufe sich abbildende innere Erlebniß, der einfürallemal sich vollziehende Bruch mit der Sünde, die principielle Aufhebung der Herrschaft der σάρξ ist dem Apostel keine bloße Nachbildung des Todes Christi, sondern eine Machtwirkung desselben, ja die allerwesentlichste Machtwirkung der in Christi Tode geschehenen Gottesthat, insofern es dem heiligen Gotte schließlich auf nichts mehr ankommt als auf des Menschen wirkliche Entsündigung. So gewiß dem Apostel zwischen der Auferstehung Christi und dem neuen Leben und Wandel des Gläubigen nicht blos ein Verhältniß der Aehnlichkeit besteht, sondern ein Causalzusammenhang, indem der verklärte Christus des Gläubigen πνεῦμα ζωοποιοῦν wird, so gewiß besteht ihm zwischen dem Kreuzestode Christi und dem grundsätzlichen Bruch mit der Sünde,

welcher die negative Seite jenes neuen Lebensanfangs ist, ein realer Causalzusammenhang, ein Zusammenhang, den er Röm. 7, 4 mit dem unmißverständlichen Worte ausdrücken kann ἐθανατώθητε διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.

5. Die Stelle 2. Kor. 5, 15. Schon die ansehnliche Reihe der angeführten Stellen thut dar, daß es sich bei dieser Betrachtung des Todes Jesu als entsündigender Macht nicht um ein gelegentliches Gedankenspiel des Apostels handelt, sondern um einen Lehrgedanken von mindestens ebenso großem Gewicht als das der entschuldenden Bedeutung des Heilandstodes. Noch aber haben wir die Hauptbeweisstelle für diesen Lehrgedanken nicht in Betracht gezogen, die Stelle 2. Kor. 5, 14: κρίναντας τοῦτο, ὅτι [εἰ] εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον· καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Ein Ausspruch, welcher den tiefen Unterschied paulinischer und anselmischer Anschauung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu mit unübertrefflicher Schärfe ins Licht stellt. Nach Anselmus müßte es heißen: Es ist Einer anstatt aller gestorben; also brauchen sie alle nicht zu sterben, — nämlich den ewigen Tod der Verdammniß: nach Paulus heißt es: Es ist Einer allen zu Gute gestorben; also sind sie (in ihm) alle gestorben, innerlich ihrer schlechten Natürlichkeit abgestorben, der Sünde gestorben. Nur die äußerste Gewaltsamkeit konnte diesen paulinischen Satz gleichwohl in den anselmischen Sinn umdeuten: „Nun verfällt Keiner um seiner Sünde willen dem Tode, da ja der Tod Christi für den Tod aller gilt":[1]) — nicht nur zeigen die unmittelbar folgenden Worte,

---

[1]) So Weiß a. a. O. S. 306. Was Weiß von S. 306—314 wider meine Auslegung von 2. Kor. 5, 14. 15 und meine ganze Auffassung der paulinischen Lehre vom Heilstode Christi von neuem vorträgt, zeigt mir nur, daß er hier in einem unüberwindlichen dogmatischen Vorurtheil befangen ist. Nicht nur ist der Gedanke, den er in 2. Kor. 5, 14 findet, daß Christi Tod für den Tod aller gelte, so daß nun Keiner mehr um seiner Sünde willen dem Tode verfalle, in sich absurd (vgl. Röm. 8, 10), sondern der Gedanke, daß Christi Tod uns den Tod ersparen wolle, ist auch das gerade Gegentheil des im Zusammenhang erforderlichen Sinnes. Paulus erblickt in Christi Tode ein Gestorbensein aller, und sagt, indem er dies bedenke, kenne er von nun an niemanden mehr κατὰ σάρκα; d. h. also: κατὰ σάρκα seien ihm alle gestorben, und kämen ihm daher nicht mehr in Betracht. Damit behauptet er freilich nicht eine Wirkung des Todes Christi, die sich auf physische Weise an allen Menschen vollzogen hätte, sondern er denkt den Tod Christi als eine gottgestiftete Macht, alle Menschen ihrer schlechten Natürlichkeit

daß es sich allerdings um ein Sterben aller handelt, nämlich um ein der Selbstsucht Sterben; sondern auch der ganze Zusammenhang widerlegt jene Umdeutung, denn derselbe handelt ja nicht von dem, was den Menschen durch Christi Tod erspart wird, sondern von dem neuen Gesichtspunkt, unter den kraft des Todes Christi dem Apostel alle Menschen gestellt sind („κρίναντας τοῦτο"): er „kennt hinfort niemanden mehr κατὰ σάρκα" (v. 16), denn κατὰ σάρκα sind

---

zu entkleiden, sie κατὰ σάρκα sterben zu machen: also der göttlichen Idee und Stiftung nach „sind alle gestorben". Natürlich ist es nun Gottes Wille, daß diese Idee des Todes Christo sich auch realisire, diese Macht des Sterbens auch zur Wirklichkeit werde, und darum fährt er fort: „und für alle gestorben ist er, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen". (Vgl. den ganz ähnlichen Gedankengang in Röm. 6, 6.) Das ist also nicht, wie D. Weiß wunderbarerweise behauptet, ein Gegenbeweis gegen meine Fassung der vorhergehenden Worte, sondern die einfache Folgerung aus denselben, die Fortsetzung des Gedankens. Und ebensowenig ist das ἵνα μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν hier eine bloße an den Tod Jesu angeknüpfte „Forderung", sondern es drückt die göttliche Abzielung desselben aus. Daß diese Abzielung nicht blos als eine fordernde, sondern als eine wirkende, wenn auch nicht ohne menschliche Freithätigkeit wirkende gedacht ist, bestätigt das Wort Röm. 14, 9 „denn dazu ist Christus gestorben und auferstanden, daß er über Todte und Lebendige Herr sei"; d. h. er hat sie sich durch sein Sterben und Auferstehen zu eigen erworben, so daß sie nun (v. 8) im Leben und Sterben nicht mehr sich selbst, sondern ihm angehören. Nichtsdestoweniger wiederholt Weiß auch mit Bezug auf dies Wort S. 314 die Behauptung: „Auch hier wird das neue Christo geweihte Leben nur als eine aus dem Tode und der Auferstehung sich ergebende Forderung hingestellt, nicht als eine Heilswirkung des Todes Christi". Gegen eine solche entschlossene Vergewaltigung paulinischer Worte habe ich schließlich nichts weiter zu sagen, als was ich oben über den ganzen inneren Zusammenhang der paulinischen Lehre vom Tode Christi darlege. Wohl aber darf ich dagegen protestiren, wenn D. Weiß mein Ergebniß, daß nach Paulus der Tod Christi der einheitliche Quell von Entschuldung und Erneuerung, Rechtfertigung und Heiligung sei „eine völlige Entleerung der Lehre des Apostels" nennt. Entleerung wovon? Von der eingetragenen Wahnvorstellung, daß Christus durch seinen Tod die Rechtfertigung und Seligkeit auch Solchen erworben habe, die sich von ihm nicht entsündigen lassen, die nicht neue Menschen werden? Ich wüßte nicht, wovon sonst. Einer solchen über's Ziel hinausschießenden Polemik gegenüber ist es mir eine Beruhigung, daß auch ein so tiefblickender Schrifttheologe wie K. J. Nitzsch den Apostel nicht anders verstanden hat wie ich: „Nur als die Macht und Möglichkeit unserer wirklichen Entsündigung — schreibt er, System d. chr. Lehre S. 286 — ist sein Gehorsam bis zum Tode eine Bezahlung für viele." Ebenso ist Bovon (Théol. du NT. II, S. 161 ff.) in einem ganz selbständigen Gedankengang, der hinsichtlich der Stelle Röm. 3, 25. 26 zu der arminianischen Idee des Strafexempels neigt, in den wesentlichsten Punkten mit mir zusammengetroffen.

in Christi Tode alle Menschen gestorben. — Aber wieso sind sie denn gestorben? Allerdings, nur der Idee, der Bestimmung nach; aber — das sagt der mit ἵνα beginnende zweite Satz — in dem für alle erlittenen Tode des Einen liegt für sie alle die Macht und Möglichkeit, ihrer schlechten Natürlichkeit, ihrer natürlichen Selbstsucht zu sterben und als neue Kreaturen (v. 17) ein Leben der Heilandsliebe zu führen, — „hinfort nicht mehr sich selbst zu leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist". — Fragt man, wie das zu denken sei, daß der leibhaftige Tod des Einen zu einem solchen innerlichen, ethischen Sterben aller gereiche, so ist auf das Verhältniß des εἷς und der πάντες zu achten. Es ist ja nicht ein beliebiger Eine, der „zum Besten aller gestorben ist", sondern natürlich Einer, der sie alle auf dem Herzen trug, eine menschheit-umfassende Persönlichkeit, die im Namen aller handelte, lebte und starb. Mit anderen Worten, es bildet das Verhältniß, welches Christus als der andere Adam zur Menschheit hat, die Voraussetzung, auf welcher der Ausspruch des Apostels ruht; es ist, nur von einer anderen Seite her betrachtet, das gleiche Verhältniß in Rede, von dem Röm. 5, 19 sagt: „Denn wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen zu Sündern wurden, so auch durch des Einen Gehorsam werden die Vielen zu Gerechten werden". Es hat Einer gesündigt und in ihm alle; vermöge ihres fleischlichen Zusammenhanges mit ihm sind sie alle der Sünde und dem Tode verfallen; und wiederum Einer hat der Sünde widerstanden bis aufs Blut, ist gehorsam gewesen bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz, und hat so den weltbeherrschenden Bann der Sünde und des Todes durchbrochen: im Zusammenhange mit Ihm, ihrem Fürsten und Haupte, sind wir nun alle befähigt der Sünde zu sterben und Gotte zu leben (Röm. 6, 10. 11; Gal. 2, 19). Natürlich, daß während der Zusammenhang aller mit dem ersten, sinnlichen Adam ein sinnlicher ist, der Zusammenhang aller mit dem anderen, geistlichen Adam ein geistlicher sein wird. Es ist die Geistesmacht Christi, durch die er seinen persönlichen Sieg über die in ihrer äußersten Leistung ihn bedrängende Sünde, den absoluten Bruch, der in seinem Kreuzestode sich zwischen Ihm und der Weltsünde ein für allemal vollzogen hat (Röm. 6, 10), denen ins Herz hinein zeugt, welche ihr Herz ihm erschließen. Er bleibt ja kein Todter, wie das ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι in unserer Stelle rechtzeitig erinnert; er geht aus seinem Tode verklärt hervor als das πνεῦμα ζωοποιοῦν (1. Kor. 15, 45), das die

Menschen innerlich ergreift und in eine innere Gemeinschaft, in ein Nacherleben seines Sieges und Todes hineinzieht. Das ist die Vorstellung des Apostels, wenn er den Gläubigen zuruft ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ, ἐθανατώθητε διὰ τοῦ σώματος Χριστοῦ, oder wenn er von sich selbst sagt Χριστῷ συνεσταύρωμαι. Noch verständlicher aber macht er uns seinen Gedanken, indem er uns daran erinnert, daß ja jene Geistesmacht Christi die Macht einer Liebe sei, die sich selbst für uns dahingegeben (Gal. 2, 20; Röm. 5, 6f.). Gibt es doch nichts innerlich Ergreifenderes, sittlich Ueberwältigenderes als unverdiente, selbstverleugnende, aufopfernde Liebe. Ist nun der, welcher mich also geliebt hat, um auch sein Leben für mich zu lassen, der Heilige und Gerechte, der Sünde Todfeind, der ebendarum von ihr, seiner Todfeindin, sich hat tödten lassen, um mich von ihr zu befreien, wie könnte ich das zu Herzen nehmen, ohne dadurch ergriffen und von ihm gewonnen zu werden, und wie könnte ich ihm leben, ohne der Sünde zu sterben? Er ist aber — daran erinnert jene Korintherstelle mit ihrem ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν — in diesem Sinne für alle gestorben, er hat die ganze Menschheit und jedes ihrer Glieder auf seinem liebenden, brechenden Herzen getragen.

Ist dies die Anschauung des Apostels von der entsündigenden Macht des Todes Christi, und haben wir in ihr erst die letzte Abzielung ausgefunden, welche Gott in der Dahingabe seines Sohnes hat, so fragt sichs, wie sich diese Anschauung zu der unstreitig ebenso vorhandenen von der entschuldenden, rechtfertigenden Bedeutung des Heilandstodes verhält. Die gewöhnliche Ansicht über dies Verhältniß ist die, daß man die Entschuldung als unmittelbare Wirkung des Todes Christi, die Entsündigung nur als mittelbare betrachtet: man denkt sich die Entschuldung des Menschen als Frucht unmittelbarer Einwirkung des Todes Christi auf Gott, der durch denselben versöhnt werde; die Entsündigung dagegen als Frucht der Dankbarkeit, welche der durch Predigt und Glaube jener Entschuldung vergewisserte Mensch gegen Gott empfinden werde. Daß beiderlei Anschauung nicht paulinisch ist, ergibt sich aus unsrer seitherigen Untersuchung. Gott wird nicht versöhnt oder begütigt, — er versöhnt und vergibt aus freier väterlicher Güte; aber er thuts nur den Gläubigen, während die „Söhne des Ungehorsams“ unter dem „Zorne Gottes“ bleiben (Eph. 5, 6); so daß also auch die entschuldende Wirkung des Todes Christi sich durch den Glauben vermittelt. Andrerseits lehrt Paulus

6. Verhältniß der entschuldenden und der entsündigenden Seite.

nirgends, daß der grundsätzliche Bruch mit der Sünde seitens des Menschen aus der Dankbarkeit für die empfangene Sündenvergebung hervorgehe, sondern er führt ihn, wie wir sahen, mit gleicher Unmittelbarkeit wie die Entschuldung auf ein den ganzen Christenstand begründendes Erlebniß zurück, — ἀπεθάνετε, Χριστῷ συνεσταύρωμαι — ein Erlebniß, das ihm offenbar mit dem Eintritt in die Gemeinschaft Christi, also mit dem Gläubigwerden zusammenfällt. So ergibt sich, daß die beiderlei Wirkungen des Todes Christi, welche der Apostel nebeneinander behauptet, ihm nur die unzertrennlichen beiden Seiten einer einheitlichen Wirkung sind, daß sie sich ihm wechselseitig bedingen, wie das auch in der Natur der Sache liegt: keine Vergebung ohne Bekehrung, und keine Bekehrung ohne Vergebung.[1] — Ebenhierauf führt der einheitliche höchste Gesichtspunkt, unter den Paulus den Tod Jesu von Seiten Gottes stellt; er ist ihm der höchste Erweis der Liebe Gottes zu Sündern und Feinden: συνίστησιν τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, Röm. 5, 8. Was Christum sendet und dahingibt, was ihn treibt und in den Tod treibt, das ist „Gottes eigene Liebe", — eine Liebe zu Sündern, ja zu Feinden (v. 10), wie sie größer nicht gedacht werden könnte; denn „kaum stirbt jemand für einen Gerechten, — höchstens für den Guten, den Wohlthäter geht jemand in den Tod; — nun aber ist Christus, da wir noch untüchtig waren, zur Zeit für Gottlose gestorben" (ib. v. 6. 7). Die zweiseitige, aber einheitliche Abzielung dieser unendlichen Liebesthat Gottes in Christo liegt auf der Hand. Solch ein Liebesopfer für Uebelthäter, für Feinde bringt man nur, wenn man ihnen vergeben will, ja wenn man ihnen in seinem Herzen längst vergeben hat: man bringt es aber, um sie zu gewinnen und zu bekehren, um ihnen das verirrte, entfremdete Herz abzugewinnen, daß es in ein neues, entsprechendes Verhältniß zu dem Liebenden trete. Ist nun der Feindeszustand der Menschen Gotte gegenüber nach Röm. 8, 7 ihre Fleischesgesinnung, die natürliche Selbstsucht, die sie beherrscht und unbotmäßig gegen Gott macht, so ist klar, daß Gott durch seinen unendlichen Liebeserweis in Christo sie sittlich überwältigen, die Bande der Selbstsucht,

[1] Wie Herr D. Weiß aus vorstehender Darlegung herausgelesen hat, ich „leugnete, daß der Gläubige im Tode Christi den gottgeordneten Grund seiner Erlösung und Versöhnung sehe" (a. a. O. S. 314), ist mir absolut unverständlich geblieben.

die ihr Herz umschnüren, sprengen, also die Macht der Sünde in ihnen brechen will. Es ist aber auch klar, daß er das nur vermag kraft eines unendlichen und unwidersprechlichen Unterpfandes seiner Vergebung, das er ihnen entgegenbringt, und daß dieses Pfand seiner Vergebung in eben dem Opfer und Liebesbeweise liegt, mit dem er ihnen entgegenkommt. Denn da mit der „Feindschaft gegen Gott", von der Röm. 8, 7 redet, die Angst des bösen Gewissens verbunden ist, das Schuldgefühl, das den Menschen von dem Angesichte des lebendigen Gottes hinwegscheucht, so können sie sich von seiner Liebe gar nicht ergreifen lassen, gar nicht an dieselbe glauben, wenn ihnen dieselbe nicht vor allem die Vergebung ihrer Sünde schlechthin verbürgt, und das thut eben Gott in Christo, indem er sein Liebstes für sie dahingibt und das Aeußerste erleiden läßt. Nun Gott seinen Liebling für sie geopfert und dieser Liebling alles Leid der Welt um ihretwillen ertragen hat, nun sagt sich der Mensch: „Er, welcher auch seines eigenen Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, — wie sollte er uns mit Ihm nicht alles schenken?" (Röm. 8, 32). — So ist Christi Kreuz, Christi Blut dem Apostel vor allem das von Gott der Welt gegebene unendliche Pfand seines Vergebungswillens, seines Versöhnungsentschlusses, ihnen ihre Vergehungen nicht anzurechnen (2. Kor. 5, 19), und wir verstehen vollständig, warum das Moment der Entschuldung, der Sündenvergebung und Rechtfertigung in den paulinischen Betrachtungen des Heilandstodes so oft die Vorhand hat: das ist eben das Erste, womit die Liebe Gottes in Christo dem sündigen Menschen entgegenkommen muß, die Bürgschaft unbegrenzter Vergebung. Aber dabei darf keinen Augenblick übersehen werden, daß dieses verbürgende Angebot der Vergebung noch nicht die thatsächliche Entschuldung oder Rechtfertigung des Sünders ist, sondern daß die wirkliche Zusprechung des Angebotenen selbstverständlich durch das Auf-sich-Wirken-lassen der Liebe Gottes seitens des Menschen bedingt ist, und daß dies Auf-sich-wirken-lassen eben in jenem Sich-das-Herz-umwendenlassen besteht, welches der Apostel das der-Sünde-Sterben nennt. Nie und nirgends lehrt Paulus, daß man von der Liebe Gottes in Christo ergriffen werden, die Gnade und Vergebung im Blute Christi ergreifen könne, und dabei bleiben wie man ist, um erst hernach sich zu besinnen, daß man Gott für seine Gnade auch eine Bekehrung schuldig sei: sondern — wie sich uns das weiter unten, in der Heilsordnungslehre des Apostels, bestätigen wird —, der von dem Liebesbeweise

Gottes in Christi Kreuz Ergriffene wird im selben Augenblicke καινὴ κτίσις (2. Kor. 5, 16; Gal. 6, 15), ist gerechtfertigt und (im Sinne von 1. Kor. 1, 2; 6, 11) geheiligt zugleich. — Allerdings nur principiell „geheiligt", zu einem unabsehbaren Proceß allmählicher Durchbildung, während die Rechtfertigung, die Vergebung eine von vornherein völlige ist: aber in diesem Sinne keines ohne das andre, weil die heilige Liebe nur umwandelnd verzeihen kann um ihrer selbst willen, so wie sie nur verzeihend umwandeln kann um des Menschen willen. — Ist dem aber so, dann hat der Apostel die Heilsstiftung Gottes im Tode Jesu gedacht — nicht wie man gewöhnlich meint sie auffassen zu müssen, als vollendete Thatsache, sondern als wirksame Kraft als einheitliche Potenz der Vergebung wie der Erneuerung, und dieser Begriff des Virtuellen, Dynamischen, das im Tode Jesu liegt (vgl. Röm. 1, 16 δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν; 1. Kor. 1, 23. 24 Χριστὸν ἐσταυρωμένον . . θεοῦ δύναμιν), erscheint vorzüglich geeignet, die herrschende Verwirrung über die Heilsbedeutung des Todes Jesu zu lösen. Gewiß ist das, was Gott in der Dahingabe seines Sohnes thut, eine in sich vollkommene und vollendete Gottesthat; aber das was er damit beabsichtigt, die Erlösung oder Versöhnung der Welt oder mit welchem Namen man das in Christi Kreuz gestiftete Heil benennen mag, ist nichts in sich Fertiges, sondern, weil es auf die Menschen wirken will und nur in dem Maße als diese es auf sich wirken lassen, zu Stande kommt, eine zu verwirklichende Macht und Möglichkeit, eine wirksame Kraft. Indem wir den Nachweis antreten, wie von diesem Gesichtspunkt aus die verschiedenen von unserm Apostel auf den Tod Christi angewandten Begriffe sich erschließen, hoffen wir an den einschlägigen Hauptstellen auf das seither Entwickelte die Probe zu machen und die mancherlei Räthsel dieses ebenso großen als dunklen Lehrstücks vollends aufzuhellen.

7. Der Tod Jesu als Gericht über die Sünde, Röm. 8, 3.

Wir beginnen mit einem Lehrspruch des Apostels, der zwar auf den Tod Jesu keinen ausdrücklichen Bezug nimmt, aber wie sich zeigen wird, diese Beziehung durchaus voraussetzt, mit der Stelle Röm. 8, 3—4 von der κατάκρισις der Sünde im Fleisch. Gott hat — das ist der allgemeine Gedanke der Stelle — das, was dem Gesetze unmöglich war (τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός) erzielt durch die Sendung seines Sohnes, — nämlich: „die Sünde im Fleische zu richten". Daß mit diesem „Richten" kein bloßes in contumaciam Verurtheilen gemeint sein kann, liegt

schon in dem ἀδύνατον τοῦ νόμου: ein blos theoretisches Verurtheilen ist dem Gesetz durchaus möglich; das thut es ja immerfort. Was „dem Gesetz unmöglich war, dieweil es durch das Fleisch ohnmächtig war", das ist ein wirksames Richten der Sünde in der σάρξ, ein Hinrichten derselben, oder ein Verurtheilen, durch welches sie zu Tode gebracht wird; ähnlich wie auch Röm. 5, 18 das κατάκριμα der Menschen in Adam als ein solches gedacht ist, durch welches sie wirklich dem Tode verfallen. Mithin liegt in dem κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν in unsrer Stelle sachlich dieselbe Wirkung vor, welche wir seither als das Brechen der Macht der Sünde im Menschen ausgedrückt und als vornehmste Wirkung des Todes Christi bei Paulus gefunden haben. Fragt man nun, wie denn Gott diese Hinrichtung der Sünde in der σάρξ durch Christum vollbracht habe, so geben die Worte: „indem er seinen Sohn sandte in der Gleiche (des) sündigen Fleisches und um (der) Sünde willen" andeutende Auskunft. „Περὶ ἁμαρτίας — natürlich um dieselbe zu überwinden, zu brechen, und zwar da, wo sie ihren Sitz und Herd im Menschen hat, in der σάρξ. Ebendarum „ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας": Gott sucht, um die Sünde in der menschlichen Natur zu brechen, sie gleichsam in ihrer festen Burg auf; er sendet seinen Sohn in derselben sinnlichen Natur, die bei uns Sitz und Herd der Sünde ist, — nämlich um in ebendieser Natur die Sünde zu Tode zu bringen. Daß dieser Gedanke sich ohne die Beziehung auf den Tod Christi gar nicht vollziehen läßt, liegt auf der Hand. Wohl hat Christus den Zumuthungen der σάρξ widerstanden sein Leben lang, hat sie in Zucht gehalten durch das πνεῦμα ἁγιωσύνης, das in ihm war (Röm. 1, 4); aber auf entscheidende, endgültige Weise hat er in diesem Kampfe doch erst obgesiegt, als er „der Sünde starb ein für allemal" (Röm. 6, 10); als er lieber seine σάρξ zerbrechen ließ um Gottes und der Brüder willen, als daß er auch ihrer unschuldigst erscheinenden Zumuthung, dem Triebe der Selbsterhaltung, nachgegeben hätte. Mag also der Apostel immerhin in seinem hier gewählten Ausdruck absichtlich, anstatt auf die bloße Sterbensthat Jesu, auf seinen ganzen Lebenskampf und auf die sinnlich-menschliche Natur, welche ihm denselben ermöglichte und bereitete, zurückgegriffen haben, — daß er an den Tod als die Spitze und Vollendung dieses Lebenskampfes mit gedacht hat, ist nach der ganzen paulinischen Denkart gar nicht zu bezweifeln. Oder wohin im Leben Jesu hätte denn Paulus die Gottesthat der κατάκρισις der Sünde im

Fleische gesetzt, wenn nicht in den Kreuzestod? Und zumal nach den Ausführungen des 6. und 7. Kapitels, nach den wiederholten Hervorhebungen, wie im Tode Christi die Gläubigen mitgestorben, von der Herrschaft der Sünde in der σάρξ und von der ihr entsprechenden Gesetzesknechtschaft frei geworden, mußte es im Anfang des achten Kapitels dem Verfasser ganz überflüssig erscheinen, bei der „Sendung Jesu περὶ ἁμαρτίας" den Gedanken an den Tod Jesu noch besonders auszudrücken.[1]) — Bestimmt sich hienach die obige Frage nach dem Wie? der κατάκρισις ἁμαρτίας ἐν σαρκί näher dahin, wieso denn Jesus in seinem Kreuzestode die Herrschaft der Sünde in der menschlichen σάρξ gebrochen habe, so tritt das Dynamische, Virtuelle in der apostolischen Idee von der Heilsthat Jesu unverkennbar hervor. Nicht hat sich in dem Momente, da Jesus am Kreuze starb, in der menschlichen Natur irgend etwas actuell, wie durch Zauber, verändert: wohl aber war in dieser heiligen Lebensvollendung ein allgemeinmenschliches und persönliches Siegesprincip (eine δύναμις σωτηρίας) ausgebildet, welches überall, wo man es in sich aufnimmt, die Sünde in der σάρξ zu brechen, die natürliche Selbstsucht zu ertödten vermag, so daß der Mensch, wie v. 4 hinzufügt, nun nicht mehr κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα zu wandeln vermag. — So ist in dieser Hauptstelle des Römerbriefes die entsündigende, sittlich umwandelnde Macht des Todes Jesu nicht nur nochmals behauptet, sondern auch begründet und beleuchtet. Zugleich aber blickt der Zusammenhang, in welchem das geschieht, auf die entschuldende Seite des Todes Jesu zurück und stellt so in lehrreichster Weise das Verhältniß beider Seiten ins Licht. Von der Entschuldung der Gläubigen in Christo geht das Kapitel aus: οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, und offenbar mit Rückbeziehung auf diese Worte redet v. 3 von jenem göttlichen κατακρίνειν der Sünde im Fleisch. Warum nun „ist keine Verdammniß mehr für die, welche in Christo Jesu sind, vorhanden"? Die Antwort gibt v. 2—3: „Weil das

[1]) D. Weiß a. a. O. S. 312 findet es „charakteristisch", daß ich in dieser Stelle an den Tod Jesu denke, obwohl ich zugestehe, daß ausdrücklich von demselben nicht geredet sei. Als Ausleger des Römerbriefes konnte er wissen, daß ich dies Charakteristikum mit sehr bedeutenden Auslegern theile. Fragt er aber nach dem Rechte, den Tod Christi hier als die gottgewollte Spitze seiner Sendung hinzuzudenken, so darf er nur die nächste Seite seines eigenen Buches nachlesen. „Nirgends — heißt es hier — ist das irdische Leben Christi, sondern überall nur sein Tod bei Paulus als heilbegründend gedacht." Also auch hier.

Gesetz des Lebensgeistes in Christo Jesu sie freigemacht hat von dem Gesetze der Sünde und des Todes"; weil Gott „das dem Gesetz Unmögliche durch die Sendung seines Sohnes vollbracht und die Sünde im Fleische gerichtet hat". Da das οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ nichts anderes ist als der negative Ausdruck für ein: „Sie sind in Christi Tode entschuldet oder gerechtfertigt" (vergl. v. 34), das ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας aber nichts anderes ausdrückt, als: „sie sind in Christo der Sünde gestorben", so haben wir hier für unsre obige Behauptung, daß die in Christi Tode begründete Vergebung und Rechtfertigung nur denen wirklich zukomme, welchen derselbe Heilandstod auch zum Quell der principiellen inneren Umwandlung geworden, eine Bestätigung, wie sie nicht schlagender verlangt werden kann.

Steht hier der Gedanke der Brechung der Sünde durch Christi Tod im Vordergrund, so in anderen Stellen der Gedanke ihrer Sühnung, also die entschuldende Seite der Sache. Zwar ausdrücklich kommt der Begriff der Sühne nur einmal bei Paulus vor, in der Stelle Röm. 3, 25. 26, — auch eine Warnung, denselben nicht zum Hauptschlüssel dieses ganzen Lehrstücks zu machen. Die schon bei der Frage um die eigenschaftliche Gerechtigkeit Gottes berührte Stelle lautet: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ κ. τ. λ.; — hier handelt es sich wesentlich um den Ausdruck ἱλαστήριον. Luther hat denselben mit „Gnadenstuhl" wiedergegeben, und auch so würde der Begriff des Sühnmittels darin liegen. Allein diese Deutung des Wortes auf den Deckel der Bundeslade, über dem man sich Gott zwischen den Cherubim thronend dachte und an welchen am großen Versöhnungstage das Blut des Sühnopfers gesprengt ward, ist schwerlich die richtige, aus folgenden Gründen: 1) weil diese im Neuen Testamente unerhörte Typologie den Lesern des Römerbriefs unverständlich gewesen wäre; 2) weil der Deckel der Bundeslade weder eigenes Blut noch activ-sühnenden Charakter hatte; und 3) weil der unverkennbar zu ἱλαστήριον gehörige Zusatz διὰ πίστεως zu dem Begriff „Gnadenstuhl" nicht passen würde, vielmehr eine irgendwie adjectivische Fassung des Wortes fordert. Aus ebendiesem Grunde ist ἱλαστήριον, expiatorium, auch nicht mit Sühnopfer zu übersetzen, zumal da der biblische Ausdruck für „Sühnopfer" vielmehr

8. Der Tod Jesu als Sühne, Röm. 3, 25.

περὶ ἁμαρτίας ist (Hebr. 10, 8), sondern ist einfach als „Sühnmittel“ zu nehmen, als adjectivum neutrum = etwas, das sühnen kann, etwas Sühnkräftiges. — Was ist aber Sühnen? Das hier maßgebende alttestamentliche Wort כִּפֶּר, Piel von כָּפַר bedecken, bedeutet „Sünde vor Gottes Augen zudecken“, d. h. sie unsichtbar machen, tilgen, (ἐπικαλύπτειν, Röm. 4, 7; ἐξαλείφειν Kol. 2, 14); also schaffen, daß Gott die Sünde nicht ansieht, nicht mehr in Betracht zieht, also sie vergibt und als ungeschehen behandelt; so daß der Begriff des Sühnens das am Schlusse unsrer Stelle hervortretende δικαιοῦν von Seiten Gottes zur Folgerung hat. Hienach ist also „Christus in seinem Blute“ das von Gott aufgestellte, den Menschen dargebotene Tilgmittel der Sünde. Wie ist er das im Sinne des Apostels? Nach gewöhnlicher Ansicht dadurch, daß er die Sünde der Welt büßt, in seinem Tode die uns zukommende Strafe trägt und damit der göttlichen Gerechtigkeit Genüge thut, so daß Gott nun unbeschadet derselben seine Gnade walten lassen und die Sünder rechtfertigen kann. Nach dieser Deutung würde die in unsrer Stelle zweimal hervorgehobene ἔνδειξις der Gerechtigkeit Gottes in der an Stelle der Schuldigen verhängten Abstrafung des Unschuldigen bestehen: aber, wie schon früher nachgewiesen, weder ist die δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus bloße „Strafgerechtigkeit“, noch wäre es wirkliche Strafgerechtigkeit, die Schuldigen freizulassen und dafür einen Unschuldigen zu strafen. Auch hievon abgesehen scheitert jene bei unsrer Stelle noch immer vertheidigte Deutung an dem zu ἱλαστήριον hinzugefügten διὰ πίστεως. Denn hätte Paulus jene Idee des stellvertretenden Strafleidens im Sinne, dann wäre ihm Christus in seinem Blute ἱλαστήριον schlechthin: er hätte die Sünde der Menschheit gebüßt und damit vor Gott getilgt, ob die Menschen daran glaubten oder nicht. Der Begriff eines ἱλαστήριον διὰ πίστεως dagegen ergibt einen ganz anderen Gedankengang. Er ergibt den Gedanken eines Sühnmittels, welches seine sühnende Kraft und Wirkung erst vermittelst des Glaubens entfaltet, der menschlicherseits es sich zu eigen macht; eines Sühnmittels also, welches die Sünde vor Gott zudeckt nicht an und für sich, sondern erst durch das, was es in dem gläubigen Menschen wirkt. Was anderes kann und soll es im Menschen wirken als den Bruch mit der Sünde? Und nun verstehen wir erst die wahrhaft neutestamentliche, nicht mehr rituale, sondern ethische Fassung der Sühneidee bei unserm Apostel: eine Person und persönliche That, welche wie Christus in seiner Selbstaufopferung die

Macht in sich trägt, die Sünde im Menschen zu brechen und welche in den Gläubigen diese Macht wirklich übt, — sie gewiß und sie allein ist in Gottes Augen das rechte Tilgmittel der Sünde, die rechte Sühne. Ihr gegenüber darf er die Sünde nicht mehr in Betracht ziehen, weil sie in der That verschwindet; er kann sie völlig vergeben, weil derjenige, der ihre Herrschaft im Gläubigen gebrochen hat, ihm volle Bürgschaft gibt, daß er sie in demselben auch gänzlich austilgen werde (Röm. 5, 9. 10). — Ist diese Deutung richtig, dann tritt auch hier das Dynamische der göttlichen Heilsstiftung im Tode Christi deutlich hervor. Christus ist in seinem Blute von Gott aufgestellt als Tilgmittel der Sünde vor seinen Augen; nicht so, daß dies Tilgmittel an und für sich tilgte, die Sache der Menschheit lediglich zwischen sich und Gott erledigte, sondern es trägt die Macht und Möglichkeit der Sühne für alle in sich, um sie erst mittelst der menschlichen Aneignung, mittelst des Glaubens zu verwirklichen. — Obwohl die ganze Stelle, gemäß dem Gesichtspunkt, welcher in Röm. 3—5 im Unterschiede von Kap. 6—8 waltet, lediglich die entschuldende, rechtfertigende Wirkung des Todes Christi hervorheben will, liegt der Gedanke der entsündigenden, erneuernden Wirkung doch auch hier im Hintergrund. Wäre in der gläubigen Aneignung des „Blutes Christi" nicht der Bruch mit der Sünde, die principielle Umwandlung des Menschen selbstverständlich gegeben, so betröge ja Gott sich selbst, wenn er Sünde vor seinen Augen verschwinden ließe, die nicht auch im Menschen wirklich verschwände, und es wäre die Veranstaltung, die er im Tode Christi getroffen, nichts weniger als ein „Erweis seiner Gerechtigkeit". Ein Erweis seiner Gerechtigkeit, d. h. sittlichen Rechtheit und Vollkommenheit gegenüber dem bisherigen „Hingehenlassen der Sünde" (v. 26) kann diese Veranstaltung nur heißen, wenn sie ein wirksames Einschreiten gegen die Sünde enthält.

9. Fortsetzung. Die Stellen 2. Kor. 5, 21; 1. Kor. 5, 7.

Noch in einigen anderen Stellen, welche vom Tode Christi handeln, wird der Gedanke der Sühnung zu Grunde liegen, wenn auch der Ausdruck selbst nicht gebraucht wird. So ohne Zweifel da, wo Paulus Jesum sterben läßt περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (Gal. 1, 4), oder διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν (Röm. 4, 25): im ersteren Falle spricht der alttestamentliche Ausdruck περὶ ἁμαρτίας, im zweiten der Parallelismus von διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν für den besonderen Gedanken der Sühne, während das ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν 1. Kor. 15, 3 die ganze Heilsbeziehung des Todes Jesu auf unsere Sünden um-

fassen mag. Aber wichtiger sind Stellen wie 2. Kor. 5, 21; 1. Kor. 5, 7, weil in ihnen der Hauptgedanke durch nähere Bestimmungen erläutert wird. — In 2. Kor. 5, 21 wird die göttliche Versöhnungsbotschaft, welche der Apostel auszurichten hat, zusammengefaßt in die gedrungene Verkündigung: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ. Der Gedanke der Gutmachung, Tilgung unsrer Sünden vor Gott, damit wir von denselben freigesprochen, gerechtfertigt werden könnten, also die Idee der Sühnung, ist hier wohl vorliegend, auch ohne das Wort. Aber darum noch nicht der Gedanke einer Sühnung durch stellvertretendes Leiden der Sündenstrafe, ein Begriff, der weder hier noch irgendwo bei Paulus zum Ausdruck kommt. Daß die dunkle Wendung, in der man ihn zu finden liebt, Gott habe Jesum „zur Sünde gemacht", nicht buchstäblich gefaßt werden kann, indem Jesus keinenfalls zu „Sünde" geworden ist, steht außer Frage. Aus der parallelen zweiten Vershälfte, in welcher das ἵνα γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ jedenfalls bedeuten muß: „auf daß wir Gerechtfertigte würden", folgt für die Wendung „zur Sünde gemacht", daß in ihr ein als Sünder Behandeltwerden, schlechthin als Sünder Erscheinen gedacht sein muß, aber auch das führt nicht zu dem Gedanken des stellvertretenden Strafleidens. Wenn, wie man aus Röm. 5, 12; 6, 22 folgert, dem Apostel die gerechte Strafe der Sünde der bleibende, ewige Tod ist, dann hätte Jesus nicht den Kreuzestod des Leibes, sondern den Verdammnißtod der Seele stellvertretend leiden müssen: es ist aber höchst bemerkenswerth, daß Paulus weder hier noch sonstwo je von Seelenqualen des Gekreuzigten, von einem Empfinden des göttlichen Zornes u. s. w. bei Jesu geredet, sondern sein Todesleiden immer in historischer Einfachheit als Kreuzestod, diese Todesart eines Verbrechers, gekennzeichnet hat. Wohl hat der Apostel in jenem ἁμαρτίαν ἐποίησεν — ἵνα γενώμεθα δικαιοσύνη einen beseligenden Tausch im Sinne, welchen der Sündlose mit uns Sündern eingegangen ist; aber der Gedanke dieses Tausches besteht vollkommen, wenn Gott den Sündlosen in das Schicksal eines todeswürdigen Verbrechers dahingegeben hat, um den Schuldigen seine Gerechtsprechung zuwenden zu können; es bedarf dazu nicht der Idee einer stellvertretenden Abbüßung der Sünden aller Welt, einer Idee, die — befremdlich und undurchführbar wie sie ist — doch ausdrücklich behauptet sein müßte. Aber noch mehr, — die Stelle zeigt auch positive Spuren, daß der Tausch zwischen Christus und uns, den der

Apostel im Sinne hat, nicht als der abstrakt-juridische der herkömmlichen Stellvertretungslehre gedacht sein kann; dieselben liegen darin, daß es nicht heißt ἀντὶ ἡμῶν, sondern ὑπὲρ ἡμῶν, und daß der zweiten Vershälfte ein ἐν αὐτῷ hinzugefügt ist. Nicht „an unsrer Statt" hat Gott den Sündlosen Sünde büßen lassen, sondern „uns zu Gute" hat er ihn in das Loos des Sünders dahingegeben, und nicht in einfacher mathematischer Folge seines genugthuenden Büßens werden wir δικαιοσύνη θεοῦ, sondern wir werden es nur ἐν αὐτῷ, in seiner Gemeinschaft.[1]) Auf den Gedanken einer Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten, die durch dessen Aufopferung entstünde, führt aber der Gedanke der stellvertretenden Genugthuung nicht; vielmehr, wenn das „Zur Sünde machen" des Sündlosen dazu geschah, uns mit ihm in Gemeinschaft zu setzen und in ihr der δικαιοσύνη θεοῦ theilhaftig werden zu lassen, so kann das in Rede stehende göttliche Handeln nicht auf Begütigung des göttlichen Zornes oder Abfindung seiner Strafgerechtigkeit, sondern nur auf die Gewinnung unsrer Herzen abgesehen sein, und wenn wir nur ἐν αὐτῷ gerechtfertigt sind, so sind wir es nicht, weil er unsre Sünden abgebüßt hat, denn das hätte er ja ebensogut denen gethan, die nicht ἐν αὐτῷ sind, sondern wir sind gerechtfertigt, weil er durch seine Aufopferung eine Wirkung auf uns geübt, uns zu eigen gewonnen und im Herzensgrunde zu neuen Kreaturen gemacht hat (vgl. v. 17). Mit anderen Worten, auch hier ist im Tode Christi nicht eine fertige Leistung an Gott, sondern eine auf uns wirkende Kraft gedacht, welche Gotte genügt, uns gerechtzusprechen, nicht weil sie seiner unerbittlichen Strafgerechtigkeit ein Äquivalent geboten hätte, sondern weil sie ihm das wirkliche Gerechtwerden derer verbürgt, die er verzeihend gerechtspricht. — Noch kann unter den Gesichtspunkt der Sühne die Stelle 1. Kor. 5, 7 gestellt werden, in welcher Paulus das Verhältniß der Christen zu dem für sie in den Tod gegebenen Heilande dem Verhältniß der Israeliten

[1]) Weiß a. a. O. S. 305 bestreitet diese Deutung des ἐν αὐτῷ für die Stelle 2. Kor. 5, 21 und will dasselbe umschreiben „auf Grund dessen, was in ihm geschah." Welche Fassung des ἐν αὐτῷ die einfachere, näherliegende ist, zumal dicht hinter dem εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις (v. 17), mag der Leser entscheiden. Aber 2. Kor. 5, 21 ist nicht die einzige Stelle, in welcher Paulus ein Gerechtfertigtwerden ἐν Χριστῷ, in Christi Gemeinschaft ausdrückt. Vgl. Gal. 2, 17 εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ. Phil. 3, 8. 9 ἵνα Χριστὸν κερδήσω καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην κ. τ λ. Die Sache bestätigt sich durch die von Weiß freilich auch geleugnete Synonymität von εἰς Χριστὸν πιστεύειν und ἐν Χριστῷ εἶναι, wovon weiter unten.

zu dem für sie geschlachteten Passahlamme vergleicht. Εκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Das Schlachten des Passahlammes hat unstreitig sühnende Bedeutung; das Blut desselben wird zur Sühnung verwendet, wenn auch die weitere Feier vielmehr unter den Gesichtspunkt der Befreiung oder Erlösung (aus Aegypten) fällt. Gleichwohl hat der Apostel hier von einer entschuldenden Bedeutung des „geschlachteten Passahlammes" gar nicht geredet, sondern greift sofort auf die entsündigende, heiligende Bedeutung über. Und zwar verpflichtet das neutestamentliche Passahlamm die, welche an ihm theil haben wollen, nicht blos zur Reinigung von der Sünde (ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα), sondern es hat eine principielle Reinigung bereits in ihnen hervorgebracht: καθὼς ἐστε ἄζυμοι. Deutlicher kann es kaum zu Tage treten, daß der Apostel dem Tode Christi eine entsündigende Wirkung zuschreibt von gleicher Unmittelbarkeit wie die entschuldende, d. h. unmittelbar im virtuellen Sinne; denn nicht sind dadurch, daß Christus für sie stirbt, alle Menschen von selber ἄζυμοι geworden, sondern es sind nur die, auf welche jenes neutestamentliche Passahopfer gewirkt hat, so daß sie es sich im Glauben aneignen, ebendamit ἄζυμοι geworden, principiell geschieden vom Sauerteige der Sünde. —

10. Der Tod Jesu als Erlösungsthat.

Die Anspielung auf das Passah, welches jedenfalls eine Befreiung, Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft bedeutete, leitet uns über zu dem für uns geläufigsten Begriff des Heilswerthes des Todes Jesu, zu dem Begriff der Erlösung, ἀπολύτρωσις. Hier ist nicht, wie bei den seither betrachteten Gesichtspunkten, zunächst die Sünde und Schuld das Object der Wirksamkeit Christi, sondern — ebenso wie bei dem Gesichtspunkte der „Versöhnung" — der Mensch unmittelbar. Sogleich Röm. 3, 24 wendet Paulus den Begriff der ἀπολύτρωσις auf die Heilsstiftung an: unmittelbar vor jenem ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον heißt es: δικαιούμενοι δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Der Ausdruck kehrt wieder 1. Kor. 1, 30: ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις, und Eph. 1, 7; Kol. 1, 14: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, oder wie es im Kolosserbriefe heißt τῶν ἁμαρτιῶν. Das Wort bedeutet unstreitig Befreiung mittelst

eines Lösegeldes: wenn darauf Werth gelegt worden ist, daß das letztere Begriffsmoment als untergegangen zu betrachten und nur das der Befreiung lebendig geblieben sei, so ist das für das Neue Testament so unzutreffend wie möglich.[1]) Es fragt sich: Erlösung wovon und Erlösung wodurch? Was die erstere Frage angeht, so hat man aus der Nebeneinanderstellung von ἀπολύτρωσις und ἄφεσις in Eph. 1; Kol. 1, auf eine bloße Schuldbefreiung als Inhalt des ersteren Begriffes geschlossen. Allein es ist keineswegs nothwendig, daß zwei rhetorisch nebeneinandergestellte verwandten Begriffe sich völlig decken; ja es ist das Wahrscheinlichere, daß der Apostel, anstatt zweimal ganz dasselbe zu sagen, durch die beiden Ausdrücke das von Christo erworbene Heil in verschiedenem Umfang oder in verschiedener Beziehung hat bezeichnen wollen. Daß ihm die „Erlösung“ die Vergebung oder Rechtfertigung mitumfaßt oder mitbedingt, ist allerdings durch Röm. 3, 24 außer Zweifel gestellt; denn hier wird das δικαιούμενοι δωρεάν als das betont, was durch die in Christo gestiftete Erlösung ermöglicht ist. Andererseits führt der Begriff der ἀπολύτρωσις an sich vielmehr auf die Befreiung von einer Knechtschaft als von einer Schuld. In der Stelle 1. Kor. 1, 30, wo ἀπολύτρωσις hinter δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός als Bezeichnung dessen folgt, was Christus uns von Gott her geworden, kann es unmöglich blos den Gedanken wiederholen, der in δικαιοσύνη bereits ausgedrückt ist, sondern entweder verbindet es die beiden vorgängigen Begriffe der Entschuldung und Entsündigung, oder es drückt die endliche Befreiung von aller Gebundenheit des irdischen Daseins aus.[2]) In diesem letzteren Sinne ist auch Eph. 1, 14; 4, 30 von ἀπολύτρωσις die Rede, und Röm. 8, 23 von einer ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος: der Ausdruck entspricht dem unmittelbar vorhergegangenen δουλεία τῆς φθορᾶς, und beweist die Wechselbeziehung von „Knechtschaft“ und „Erlösung“ im Sinne des Apostels. Jedenfalls kennt der Apostel auch in Bezug auf die Sünde den Begriff einer sittlichen

---

[1]) So Ritschl, a. a. O. S. 221—222. Aber das λύτρον, das ἐξαγοράζειν und zwar τιμῆς sind im N.T. möglichst betont.

[2]) Damit ἀπολύτρωσις bei Paulus ja nicht bedeute, was es nach seinem Wortlaut bedeutet, Loskaufung aus Knechtschaft, deutet Weiß (a. a. O. S. 304) es hier auf eine Art von zweiter Rechtfertigung, deren der Christ für die seit der ersten Rechtfertigung zugezogenen neuen Verschuldungen im Endgericht bedürfe. Ich glaube nicht, daß diese neuentdeckte zweite Rechtfertigung innerhalb des paulinischen Lehrbegriffs (vgl. Röm. 8, 1) einer Widerlegung bedarf.

Knechtschaft, und nicht blos einer Schuldhaft; vgl. Röm. 7, 14 u. 23 — πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν — αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας; so daß es ganz unmöglich ist, den Begriff der sittlichen Befreiung, der überdies Röm. 8, 2 in synonymem Ausdruck vorliegt, von der Idee der ἀπολύτρωσις auszuschließen. Vielleicht hat der Apostel beide Seiten, die Schuldbefreiung und die Befreiung von der Macht und Herrschaft der Sünde im Bilde einer Schuldknechtschaft oder einer Kerkerhaft Schuldbewußter in dem Begriffe der ἀπολύτρωσις zusammengeschaut. — Was die andere Frage betrifft, wodurch diese Erlösung zu Stande gebracht werde, so ist keine Frage, daß unter dem in „ἀπολύτρωσις" enthaltenen λύτρον das „Blut Jesu Christi", d. h. sein für uns in den Tod gegebenes Leben gemeint ist; ein Lösegeld, das gegen allzusinnliche Vorstellungen dadurch verwahrt wird, daß gelegentlich statt des „Blutes" das Ich Jesu, seine sittlich-active Persönlichkeit gesetzt ist (vgl. Gal. 1, 4; 2, 20). Hier sucht nun wieder die juridische Genugthuungslehre Anknüpfung, indem sie das in den Tod gegebene Leben des Gottessohnes als Aequivalent für die Sündenschuld der Menschheit nimmt. Allein abgesehen davon, daß diese Ansicht auf einem undurchführbaren Rechenexempel beruht und daß hiebei die sittliche Befreiung der Menschheit aus dem Begriff der ἀπολύτρωσις herausfiele, müßte dann von dem Apostel das Lösegeld als ein von Christo an Gott gezahltes gedacht sein, als eine von Gott erforderte Leistung dafür, daß er die Menschen aus seiner Schuldhaft losgäbe. Das ist aber, wie wir schon beim Petrusbriefe gesehen haben, eine durchaus unbiblische Vorstellung; die biblische Vorstellung ist, daß wir Gotte von Christo, ja in Christo von Gott selbst zu eigen erkauft werden. Daß dies auch für unsern Apostel gilt, wird sich weiterhin zeigen, und geht schon hier daraus hervor, daß in den Stellen Röm. 3, 24; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14 die ἀπολύτρωσις durchweg als Gottes Veranstaltung gedacht ist; — es wäre doch eine sehr wunderliche Vorstellung, daß Gott Veranstaltung getroffen hätte, ihm selber Schuldgefangene abzukaufen. Dagegen entspricht es dem ganzen paulinischen Vorstellungskreise, daß Gott sich's etwas so Großes wie das Leben seines Sohnes kosten läßt (Röm. 8, 32), um sittlich Unfreie, ihm Entfremdete und dadurch Verlorene loszukaufen von den ungöttlichen Mächten, die sie gefangen halten (Röm. 7, 24; 8, 2) und sie so befreiend sich zu eigen zu erwerben. Nicht minder wird die juridische Genugthuungslehre auch hier abgewehrt durch das ἐν Χριστῷ, welches

in allen drei Stellen unseren Antheil an der in Ihm gestifteten Erlösung bedingt. Wenn wir die ἀπολύτρωσις nur haben im Zusammenhange mit Ihm, in seiner Gemeinschaft, dann ist sie nichts durch eine Leistung Christi an Gott außerhalb unserer Abgemachtes, sondern etwas, das in uns zu Stande kommt dadurch, daß es uns ergreift und in Christi Gemeinschaft hineinzieht: im lebendigen Zusammenhang mit ihm, der uns sein Blut zu einer Macht der Umwandlung wie zu einem Pfand der Vergebung werden läßt, haben wir die Erlösung von Sünde und Schuld. So tritt der dynamische Charakter der Heilsstiftung auch hier wieder hervor: nicht sind die Menschen durch Christi Blutvergießen eo ipso freigeworden von den gefangenhaltenden Mächten der Sünde und Schuld, sondern es ist ihnen dies Freiwerden seitens Gottes ermöglicht, und erst wenn an die Stelle des trüben Bekenntnisses „Das Gesetz in meinen Gliedern nimmt mich gefangen unter der Sünde Gesetz" das freudige tritt: „Das Gesetz des Lebensgeistes hat mich in Christo freigemacht von dem Sünden- und Todesgesetz" (Röm. 8, 2), ist die virtuelle ἀπολύτρωσις zur actuellen geworden.

Dem Begriff der „Erlösung" stellen sich einige sinnverwandten Begriffe erläuternd zur Seite, wie „Befreien" (Röm. 8, 2; Gal. 5, 1), „Entnehmen" — nämlich dem Zusammenhang der argen Welt (Gal. 1, 4), Erkaufen oder Loskaufen (1. Kor. 6, 20; 7, 23; Gal. 3, 13). Das ἐλευθεροῦν, in den angeführten Stellen unzweifelhaft im Sinne der principiellen sittlichen Befreiung gemeint, wird zwar nicht ausdrücklich mit dem Tode Christi in Verbindung gebracht, wenn auch Christo zugeschrieben im Gedanken an die Befreiungsthat seines Todes. Das „aus der gegenwärtigen bösen Welt Entnehmen" wird ausdrücklich als die Abzielung seiner Todeshingabe bezeichnet (τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ) und scheint auf die ganze Herausrettung aus dem Zusammenhange einer verlorenen Welt zu gehen, eine Wirkung, die jedenfalls ohne Entsündigung nicht denkbar ist. Dagegen ist das τιμῆς ἠγοράσθητε eine vollgültige Parallele zu dem Gedanken der „Erlösung", denn bei dem τιμῆς ist unstreitig an Christi Blut gedacht, und bei dem ἠγοράσθητε, wie der Zusammenhang zeigt, nicht an ein Gotte Abgekauft- oder aus der Schuldhaft Losgekauftwerden, sondern an ein Gotte zu eigen Erkauftsein und darum innerlich Verbundensein Ihm zu Ehren und Dienst zu leben. Fällt so das

11. Synonyme von ἀπολύτρωσις. Gal. 3, 13.

ἠγοράσθητε mit der „Erlösung" im Sinne der sittlichen Befreiung zusammen, so betont dagegen das ἐξηγόρασεν in Gal. 3, 13 die Schuldbefreiung in einer Weise, die entschiedner als irgend eine andere paulinische Wendung die juridische Genugthuungslehre zu stützen scheint und daher eine eingehendere Betrachtung erheischt. Der Apostel redet im Zusammenhange davon, daß unter'm Gesetz (ἐν νόμῳ, im Gesetzesbunde) niemand vor Gott gerecht werden könne, indem das Gesetz sich nicht mit Glauben abgebe, sondern das Thun seiner Gebote verlange und auf die Uebertretung irgendwelcher von seinen Forderungen einen Fluch lege. „Christus — fährt hier der Apostel fort, hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns (ὑπὲρ ἡμῶν) Fluch ward; denn geschrieben steht Verflucht ist jeder, der am Holze hängt". Hier ist es nun eine gangbare Voraussetzung geworden, daß der Fluch, den Christus am Kreuze getragen, eben der Fluch sei, den das Gesetz auf alle seine Uebertreter gelegt habe, daß also der Fluch der Verschuldung stellvertretend von Christus getragen, die der Sünde von Rechtswegen zukommende Unseligkeit von ihm am Kreuze innerlich erfahren sein müsse, damit wir nun von derselben losgesprochen als Gerechte aus Glauben dastehen könnten. Allein diese Deutung, so zuversichtlich sie auftritt, beruht doch auf einer sehr mangelhaften Beachtung des Textes. Wir legen kein Gewicht darauf, daß der Apostel jene Loskaufung vom Gesetzesfluche genau genommen nur von den Judenchristen behauptet, indem er fortfährt: ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται: in Kol. 2, 13 f. hat er denselben Gedanken in etwas anderen Bildern auch auf die Heidenchristen angewandt. Aber das ist doch ein offenbarer Irrthum, daß der Apostel Gal. 3, 13 Christum ebenden Fluch tragen lasse, den das Gesetz auf seine Uebertreter gelegt hat. Der Fluch des Gesetzes lautet (v. 10): „Verflucht ist jeder, der nicht bleibt in allem, was im Gesetzbuch geschrieben ist, daß er es thue"; der Fluch aber, den Christus getragen hat, lautet (v. 13): „Verflucht ist jeder, der am Holze hängt". So wenig nun das Gesetz oder der gesetzgebende Gott jeden, der eines seiner Gebote übertritt, zur Strafe dafür gehenkt wissen will, so wenig kann Jesus damit, daß er ans Kreuzesholz gehenkt ward, die Strafe aller Gesetzesübertreter getragen haben. Die Parallele, welche Paulus zwischen dem Gekreuzigten und den Uebertretern macht, reicht nicht so weit: Christus ist „ein Fluch geworden für uns" (ὑπέρ — nicht ἀντί — auch hier), d. h. er hat sich dem verfluchten Tode eines Verbrechers unterzogen, um uns von

dem Fluche des übertretenen Gesetzes, von dem auf uns lastenden Banne des Schuldbewußtseins zu befreien. Mehr behauptet der Apostel nicht, und sein Gedanke ist auch so in sich geschlossen und durchsichtig. Die Stelle hat zunächst das mit nicht wenigen anderen Aussagen des Apostels gemein, daß sie die Entschuldung der Gläubigwerdenden auf den Kreuzestod Jesu zurückführt: indem Jesus in jenes Aeußerste sich dahingab, was die Gemeinschaft der sündigen Menschheit ihm bereiten konnte, ist er das vollgültige Pfand des göttlichen Vergebungswillens geworden. Das Eigenthümliche der Stelle aber, worin ihr Kol. 2, 13 an die Seite tritt, ist, daß sie jene entschuldende Wirkung nach der Seite des Gesetzes hin näher bestimmt: Christus hat uns durch seinen Tod in ein neues Verhältniß zu Gott versetzt, welches nicht mehr durch das Gesetz und dessen verdammenden Spruch über alle Uebertretung, sondern durch Gnade und Glauben bedingt wird (v. 8. 9). Wie und wodurch nun hat der Kreuzestod Jesu dies bewirken können? Doch nicht durch eine Abbüßung der Sünden der Welt, wie die juridische Genugthuungslehre sie denkt. Denn gesetzt, eine solche hätte stattgefunden, so hätte sie doch für die Zukunft die Menschen nicht aus dem Gesetzesverhältniß und dem bei jeder Uebertretung neu auflebenden Fluche des Gesetzes gelöst. Vielmehr hätte Gott, nachdem er für die vergangenen Sünden Sühne gestiftet, nun desto mehr auf der Erfüllung des Gesetzes, sofern dasselbe seinen unveräußerlichen heiligen Willen enthält, bestehen müssen, und hätte unmöglich den Glauben als Surrogat dieser Gesetzeserfüllung einführen können. Von dem Fluche des Gesetzes konnte Christus in seinem Tode die Gläubigwerdenden nur lösen, wenn er sie aus dem ganzen gesetzlichen Verhältniß zu Gott löste, d. h. wenn er ihnen das von außen her drohende, richtende, verfluchende Gesetz in ein innerlich treibendes Gesetz des Geistes und Lebens verwandelte. Erst wenn dies Gesetz des Lebensgeistes sie vom Gesetze der Sünde und des Todes befreite, konnte der Fluch des Gesetzes in Wegfall kommen, oder „war keine Verdammniß mehr für die, welche in Christo Jesu sind, vorhanden", wie es Röm. 8, 1. 2 ausdrücklich heißt. Und so schließt sich die Stelle Gal. 3, 13 mit allem zusammen, was wir seither in der Lehre des Apostels gefunden haben, ergänzt sich aber zur Ganzheit dieser Lehre erst dadurch, daß man mit ihr die in Röm. 6 und 7 (v. 4) vorliegende Anschauung zusammenreimt, nach welcher die Gläubigen „durch den (getödteten) Leib Christi der Sünde und mit ihr dem Gesetze abgestorben sind" — nicht um nun vor

den Geboten Gottes Ruhe zu haben, sondern um Gotte „im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten des Buchstabens zu dienen" (Röm. 7, 6). Ebenso ist es mit der Stelle Kol. 2, 13. 14, in welcher dem χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα, ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον κ. τ. λ. ein συνεζωοποίησεν ἡμᾶς σὺν αὐτῷ vorausgeht, zum Zeugniß, daß unserm Apostel die entschuldende Bedeutung des Todes Christi von der entsündigenden, den Grund eines neuen Lebens legenden niemals sich scheidet.

12. Der Tod Jesu als Versöhnungsthat 2. Kor. 5, 15 f.

Derjenige Gesichtspunkt, unter den der Apostel die Heilsthat Gottes in Christo am liebsten und häufigsten stellt, bleibt doch der der „Versöhnung", und daß er diesen Lieblingsbegriff nicht dem Alten Testament entlehnt, sondern aus eigenem freien Geistestriebe ausprägt, zeigt deutlich, wie wenig es gerathen ist, die paulinischen Ideen wesentlich auf alttestamentliche zurückführen zu wollen. Die Hauptstelle über die Versöhnung, 2. Kor. 5, 18—21, ist die reichste Aussage, welche Paulus über die Heilsstiftung Gottes überhaupt macht; aber auch Röm. 5, 8—10 und Kol. 1, 21 hat er den Begriff in bedeutsamer Weise angewandt.[1]) Welches ist dieser Begriff? Im Deutschen haben die Worte „Versöhnen" und „Sühnen" eine gemeinsame Abkunft, und diese Verwandtschaft hat bis heute noch nicht aufgehört begriffsverwirrend zu wirken: im Griechischen hat καταλλάσσειν oder ἀποκαταλλάσσειν (reconciliare) mit ἱλάσκεσθαι (expiare) nichts zu schaffen. „Versöhnung", καταλλαγή, bedeutet nach der griechischen Wortabstammung die Wandelung oder Umänderung eines Verhältnisses der Entzweiung und Feindschaft in ein Verhältniß des Friedens und der Freundschaft. Nun kann die Entzweiung und Verfeindung, welche zu heben ist, auf beiden in Betracht kommenden Seiten ihren Grund haben, wenn auch vielleicht auf der einen mehr und der andern weniger; es kann aber auch die Schuld der Entfremdung und die entfremdete, feindselige Gesinnung lediglich bei dem

---

[1]) Wir lassen hier die Stellen Kol. 1, 20 und Eph. 1, 20 außer Betracht, in welchen von der „Versöhnung" der ἀρχαί, ἐξουσίαι u. s. w. durch den Tod Christi die Rede ist. Daß durch den Tod Christi auch die entzweiten Weltgewalten principiell zur Harmonie zurückgeführt, also z. B. die entzweiten Nationalgeister der alten Welt im Princip zu einer einigen neuen Menschheit hergestellt sind, ist eine Idee, welche mit der Heilsstiftung für die sündige Menschheit nicht auf gleicher Linie steht, und die wir bereits oben in dem Kapitel von „Gott und Welt" erledigt haben.

einen Theile vorhanden sein, während der andere hochherzig und liebevoll über der Entfremdung steht und darum seinerseits auf eine Aussöhnung bedacht ist. Wie hat nun in dieser Hinsicht Paulus das Verhältniß zwischen Gott und Menschen gedacht? Wunderlicherweise ist man — eben wieder in der Befangenheit durch jene juridische Genugthuungslehre — ohne Bedenken gewesen, die ἔχθρα, Feindschaft, welche durch die Versöhnung aufgehoben werden soll, auf Gottes Seite zu suchen und das εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ in Röm. 5, 10 im passivischen Sinne, als „von Gott gehaßt" zu nehmen. Als wenn nicht unmittelbar vorher v. 8 der Apostel die Liebe Gottes priese, die sich eben darin zeige, daß er seinen Sohn für Sünder und Feinde habe sterben lassen; als ob der Gedanke vollziehbar wäre, Gott habe aus unendlicher Liebe gegen Leute gehandelt, die er im gleichen Augenblick haßte! Der Gedanke der Feindesliebe Gottes, seiner Liebe zu Leuten, die seine Feinde sind und darum mit ihm in Friedensstand gesetzt werden müssen (εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν, Röm. 5, 1), wäre ohne jene dogmatische Brille mit Händen zu greifen gewesen! Ebenso spricht auch in der Kolosserstelle alles für die activische Fassung des ἐχθρούς. Καὶ ὑμεῖς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς νυνὶ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου: das heißt doch „Gottentfremdet und feindselig von Gesinnung in den bösen Werken", nämlich die ihr thatet; — die passivische Deutung „deo invisi" entbehrt, da Gott gar nicht genannt ist und von einem Hasse Christi unter allen Umständen keine Rede sein kann, alles Haltes. Die ἔχθρα, um welche es sich hier handelt, ist von dem Apostel Röm. 8, 7 deutlich beschrieben: διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται οὐδὲ γὰρ δύναται: diese Feindschaft gilt es dem Menschengeschlecht zu benehmen.[1]) Vollends aber, wie könnte in der Stelle 2. Kor. 5, 18f. der Gedanke einer Feindschaft Gottes gegen die Menschen die Voraussetzung der Versöhnungsidee bilden, wo der Apostel zunächst (was oft nicht beachtet

[1]) Weiß a. a. O. versucht freilich auch diese Stelle umzudeuten: ἔχθρα εἰς θεόν sei „nicht eine feindselige Gesinnung wider Gott", sondern der Inbegriff des „Gottfeindlichen im Gegensatz zum Gottwohlgefälligen". Oder wie die neue Auflage S. 310 diese Umdeutung verbessert: „es sei — abstractum pro concreto — etwas Gottfeindliches, was für ihn Gegenstand der Feindschaft wird". Also ἔχθρα εἰς θεόν = ἔχθρα θεοῦ εἴς τι? Solch eine Exegese richtet sich selbst.

wird), von seiner persönlichen Versöhnungserfahrung ausgeht, wie Gott in Christo ihn, den Feind und Verfolger, gnädig herumgeholt und aus ihm den Verkündiger seines Versöhnungswerkes gemacht; — τὰ δὲ πάντα (nämlich was er vorher von seinem neuen, durch Christi Tode bedingten Standpunkte gesagt —) ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς.[1]) Ebenso lehrreich ist die Fortsetzung der Stelle, in der der Apostel nun erst seine Betrachtung verallgemeinert: ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς. Indem der Apostel hier nicht sagt: „Gott ließ sich durch Christum versöhnen", auch nicht: „Gott versöhnte sich mit der Welt", sondern „Gott verhielt sich in Christo die Welt mit sich (Gotte) versöhnend", hat er so deutlich wie möglich die zu hebende Entfremdung und Feindschaft allein auf die Seite der Welt verlegt.[2]) Und indem er dies „In Christo sich weltversöhnend verhalten" erläutert durch den Zusatz: „indem er ihnen ihre Fehltritte nicht anrechnete", hat er ebenso deutlich den Gedanken ausgeschlossen, als ob der innergöttliche Act des Vergebens erst durch das vollbrachte Versöhnungswerk ermöglicht würde. Im Gegentheil, er ist, wie schon oben bemerkt, Bestandtheil, ja Voraussetzung dieses Versöhnungswerkes, indem Gott — wie jeder Beleidigte, der seinen Beleidiger mit sich versöhnen will — zuerst in sich den Entschluß des Verzeihens fassen muß, ehe er die Hand der Versöhnung nach außen hin bietet. So ist die Stellung, in welcher der Apostel Gott hier denkt, nicht die eines mit der Menschheit Verzürnten, dem ein Dritter, Vermittelnder, eine Genugthuung anböte, um ihn zu begütigen; — Paulus faßt vielmehr in seinem θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ Gott und Christus völlig zusammen, indem Gott eben in Christo, als dem reinen Organe seiner Liebe, den Menschen entgegenkommt. Er denkt Gott wie einen gewaltigen hochherzigen König, der rebellischen Unterthanen gegenübersteht: er könnte sie vernichten, aber er beschließt vielmehr, durch einen großmüthigen Gnadenact sie zurückzugewinnen;

---

[1]) Selbstverständlich kann das ἡμᾶς nur auf dieselbe Person gehen wie das nachfolgende ἡμῖν, d. h. auf den Apostel.

[2]) Wäre, wie Weiß wieder behauptet, die Versöhnung so gedacht, „daß Gott die ihm durch die Sünde aufgedrungene Feindschaft gegen die Menschen aufgäbe", dann hätte der Apostel schreiben müssen: ἑαυτὸν καταλλάσσων κόσμῳ, nicht κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ.

er kommt ihnen mit Verzeihung entgegen, benimmt ihnen die Angst des bösen Gewissens vor seinen Strafgerichten und macht sie dadurch wieder zu getreuen und gehorsamen Unterthanen. Nur in Einem Punkte langt dieses Gleichniß nicht an die Größe der beschriebenen Gottesthat: ein solcher König könnte seinen Versöhnungsentschluß, seine Amnestie für alle reuig Umkehrenden immer nur in Worten (in einem λόγος καταλλαγῆς) ausdrücken; — Gott verkündet ihn durch eine unendliche gewissenbeschwichtigende, herzerobernde That, durch die Hingebung seines Sohnes in das äußerste Loos der Menschlichkeit. Wie es der Apostel v. 21 in bündiger Zusammenfassung seiner Versöhnungsbotschaft ausdrückt: „Er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden Gottesgerechtigkeit in ihm"; er hat den, der ohne Sünde war, in das äußerste Loos des Sünders dahingegeben, um durch diese Verbürgung seiner verzeihenden Liebe uns der Gemeinschaft dieses Heilandes und in derselben Seiner Gerechtigkeit theilhaftig zu machen. So bedurfte es das Schuldbewußtsein der zu Versöhnenden, welche ohne dieses unendliche Pfand der verzeihenden Gottesliebe an dieselbe nicht unbedingt hätten glauben können: aber daß denen, welche daran glauben, ebendamit das Herz abgewonnen ist, hinfort nicht sich selber, sondern Gotte in Christo zu leben; daß derselbe Act, der sie begnadigt, sie auch umwandelt, ja daß sie die Begnadigung nur auf sich anwenden können, indem sie sich durch dieselbe ergriffen und erobert, „erworben und gewonnen von allen Sünden" fühlen, das liegt in der Sache selbst. — So hat der Apostel — und das erklärt uns seine Vorliebe für diesen Gesichtspunkt — in dem Begriffe der „Versöhnung" den Ausdruck gefunden für die lebendige Einheit der beiden unzertrennlichen Seiten der Heilsstiftung, der entschuldenden und der entsündigenden; mahnt er in der Stelle 2. Kor. 5, 21 zunächst an die erstere (ἵνα γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ), so hebt er dagegen in der Stelle Kol. 1, 21 f. die zweite hervor: ἀποκατήλλαξεν (ὑμᾶς) ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ. Aber auch das Virtuelle, Dynamische der göttlichen Heilsstiftung tritt nirgends so deutlich und einleuchtend heraus wie eben hier. Denn eine Versöhnung als vollendete Thatsache kann niemals und nirgends rein-einseitig zu Stande kommen; es gehört auch bei dem hochherzigsten Entgegenkommen des einen Theils die Annahme desselben von der anderen Seite dazu. So ist auch die Versöhnung, welche

Gott in Christo gestiftet hat, nothwendig in sich nur eine potentielle, eine Macht und Möglichkeit wirklicher Aussöhnung, indem zu letzterer wesentlich gehört, daß die Menschen einschlagen in die dargebotene Versöhnungshand Gottes und in die aufgethanen Vaterarme Gottes sich werfen. Und dieses Verhältnisses von Ermöglichung und Verwirklichung ist sich der Apostel auch klar bewußt gewesen. Er zeichnet in diesem Bewußtsein 2. Kor. 5, 18 f. ausdrücklich den weiteren Verlauf, welchen nach dem, was Gott in Christo gethan hat, das Versöhnungswerk nehmen muß, um zur vollendeten Thatsache zu werden: es muß eine Botschaft, ein Amt der Versöhnung gestiftet werden, um den Entfremdeten und Verfeindeten die göttliche Versöhnung anzubieten, sie „in Sachen Christi zu bitten Versöhnt euch mit Gott" (v. 19. 20). Denn dies καταλλάγητε heißt weder „Werdet versöhnt", indem man zu etwas rein Passivem unmöglich auffordern kann, noch „laßt euch versöhnen", als wenn zu der in sich abgeschlossenen Gottesthat noch etwas Weiteres hinzukommen müßte, das nicht am Menschen läge, sondern es heißt einfach, wie 1. Kor. 7, 11 zeigt, „Versöhnt euch", d. h. schlagt in die dargebotene Versöhnungshand Gottes ein.[1]) Hienach kann der Apostel sowohl die in Christi Tode vollbrachte Gottesthat καταλλαγή nennen, denn sie ist es virtuell ein für allemal und für alle, und er kann — wie er Röm. 11, 15 thut — die Annahme des Evangeliums seitens der Heidenwelt καταλλαγὴ κόσμου nennen, denn erst hiedurch kommt die Versöhnung zwischen Gott und Heidenwelt actuell zum Vollzug. Und doch gibt es nur Eine καταλλαγή, ebendie, welche in Christo gestiftet, durch das Wort von der Versöhnung verkündet und im Gläubigwerden der Welt an dasselbe vollzogen wird. —

13. Der Antheil der Auferstehung Jesu an der Heilsstiftung.

Das letzte Siegel auf die seither begründete Auffassung ist es, daß nur von ihr aus sich der Antheil erklärt, welchen der Apostel neben dem Tode Jesu auch seiner Auferstehung und Erhöhung an der Heilsstiftung zuspricht. Die betreffenden Aussprüche sind ebenso zahlreich als bestimmt. Röm. 4, 25: Ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. Röm. 5, 10: εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ

[1]) Nach Weiß a. a. O. S. 311 beweist freilich ebendiese Stelle „aufs deutlichste" gegen mich, daß Versöhnung bei Paulus nichts Gegenseitiges, sondern etwas Einseitiges ist. Es hat mir aber nicht deutlich werden wollen, daß wenn eine Frau sich mit ihrem Manne versöhnt, dies etwas Einseitiges und nicht etwas Gegenseitiges sei.

αὐτοῦ. Röm. 8, 34: Τίς ὁ κατακρίνων; Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Röm. 14, 9: Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. 1. Kor. 15, 17: εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. 2. Kor. 5, 15; Τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Die herkömmliche Auffassung unseres Lehrstückes bei Paulus weiß mit diesem Elemente desselben begreiflicherweise nichts Rechtes anzufangen; ist das Erlösungs- und Versöhnungswerk durch die Todesleistung Christi an Gott abgemacht, was soll zu demselben noch seine Auferstehung? Man sagt gewöhnlich: ohne die Auferstehung Jesu wüßte man nicht, daß sein Tod kein Tod eines Sünders gewesen, könne man also nicht an denselben glauben. Als ob der Hauptmann unter dem Kreuze Jesu und der bußfertige Schächer zu seiner Seite nicht, ohne noch von einer Auferstehung zu wissen, den Eindruck eines heiligen Sterbens, eines Heilandstodes empfangen hätten, und als ob unser Eindruck vom Leben und Sterben Jesu, auch ohne daß wir die Auferstehungsbotschaft hätten, nicht der gleiche sein könnte! Könnten wir aber ohne die Auferstehungsbotschaft an die Heiligkeit seines Todes nicht glauben, wie sollten wir an seine Auferstehung glauben lernen, die dem natürlichen Menschen viel unglaublicher ist? Ueberdies beseitigt der Apostel diese ganze haltlose Grundangabe durch das Wort: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel; so seid ihr noch in euren Sünden". Also Glaube könnte dasein ohne das, aber er wäre eitel, er rechtfertigte nicht.[1]) Warum dies, wenn doch im Tode Christi die Sühne, die Erlösung, die Versöhnung gestiftet ist? Darum, weil die in sich vollkommene, aber doch nur virtuelle Heilsstiftung sich nach Paulus nicht verwirklichen kann außer durch den lebendigen, verklärten Christus. Wir stehen hier an einem Punkte, der bereits in ein weiteres

[1]) Nach Weiß a. a. O. S. 314 „entwurzelt die Annahme, daß der Glaube, der auf die im Tode gestiftete Erlösung und Versöhnung vertraute, von Paulus ein eitler genannt werde, weil er ohne die durch den lebendigen Christus verwirklichte Heilsstiftung nicht rechtfertigen könne, die ganze paulinische Gnadenlehre". O nein, diese Annahme, oder vielmehr das klare Zeugniß des Apostels 1. Kor. 15, 17 entwurzelt nur die arge Mißdeutung seiner Gnadenlehre, wonach auch ein Glaube, der nicht Wurzel eines neuen Lebens ist, also ein todter Glaube rechtfertigen könnte. Wenn W. ebendort von einem „Urtheil" redet, welches Gott in der Auferweckung Jesu über dessen Tod gesprochen, so habe ich von diesem Gedanken bei Paulus keine Spur gefunden.

Lehrstück, in das Kapitel von der Heilsaneignung übergreift, können daher den Sinn des Apostels hier nur vorgreifend und andeutend erläutern. Die ganze Aneignung des in Christo und Christi Tode gestifteten Heils erfolgt ihm nicht aus einem bloßen natürlich-geschichtlichen Eindruck, durch welchen die eignen natürlich-sittlichen Kräfte des Menschen entbunden würden bis zur Erreichung des Vollkommenheitszieles, sondern beruht ihm auf der hinter jenem geschichtlichen Eindruck stehenden realen Geistesmacht des lebendigen Christus, welcher durch seine Auferstehung zum πνεῦμα ζωοποιοῦν der Menschheit geworden ist. Wie dieser Auferstandene den Apostel bei Damaskus vom Himmel her ergriffen und seine Kreuzesgestalt ihm ins Herz geprägt hat, so muß er immerfort seinen Tod in die Herzen prägen und ein neues Leben, jenes nicht mehr ἑαυτῷ, sondern θεῷ ζῆν, in denselben entzünden. Und nicht blos der Anfang, sondern auch der Fortgang dieses neuen Lebens ist dem Apostel an die reale Lebensgemeinschaft des verklärten Christus gebunden; das zunehmende Gestaltgewinnen Christi in dem Gläubigen, das Verklärtwerden in das Bild des vollendeten Herrn ist ihm das eigne Werk des Auferstandenen, der nun zum lebendigmachenden Geisteswesen verklärt ist (2. Kor. 3, 17. 18; Gal. 2, 20). So ist dem Apostel die entsündigende, heiligende Macht des Todes Christi in ihrer ganzen Auswirkung durch dessen Auferstehung mitbedingt; aber die entschuldende, rechtfertigende Macht jenes Todes ist es nicht minder. Wie schon oben hervorgehoben worden, ist man nach Paulus gerechtfertigt nur ἐν Χριστῷ (2 Kor. 5, 21; Eph. 1, 7), d. h. im lebendigen Zusammenhang mit ihm, und dieser kann selbstverständlich nur mit einem Lebendigen stattfinden, nicht mit einem Verstorbenen und von uns Abgeschiedenen. Nur indem er die Gläubigen anschaut im lebendigen Zusammenhange mit Dem, aus welchem der fortwährend sprudelnde Quell der Heiligung in sie überströmt, kann Gott ohne innere Unwahrheit Menschen gerecht sprechen, die es in der That noch nicht sind; — er hat an dem, der das gute Werk in ihnen angefangen hat, den lebendigen Bürgen, daß es auch werde vollführt werden, bis sie vollendete Gerechte geworden sind.[1]) —

[1]) Die Idee des Bürgen, obwohl sie formell nicht paulinisch ist, ist vorzüglich geeignet, die namentlich für den homiletischen und katechetischen Gebrauch schwierige Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Jesu zu erleichtern. Christus in seiner heiligen Todesvollendung ist dem himmlischen Vater Bürge für die Menschheit, daß dieselbe, sofern sie sich in seine Gemeinschaft hineinziehen läßt, von der Sünde frei werden und zu vollkommener Heiligung gelangen werde.

Von hier aus versteht sich denn auch jene Aeußerung Röm. 8, 34, welche unsre Rechtfertigung nicht blos von Jesu Tod und Auferstehung, sondern auch noch von einer währenden himmlischen Thätigkeit des Erhöhten bedingt sein läßt. Dies Wort von dem „zur Rechten Gottes sitzenden Christus, der uns (beim Vater) vertritt", könnte gegenüber der in v. 33 ausgesprochenen Rechtfertigungsgewißheit befremden, als wäre die im Tode Christi begründete Rechtfertigung keine vollständige, sondern ergänzungsbedürftig; ja als wäre Christus barmherziger denn der himmlische Vater, der ihn doch gesandt und dahingegeben, und müßte ihm gleichsam fortwährend gute Worte geben, daß er uns nicht wieder zu zürnen begänne. Aber dieses „Für-uns-eintreten" ist nichts andres als der bildliche Ausdruck für die fortwährende Bürgschaft, welche der verklärt-lebendige Christus dem Vater für die Gerechtfertigten leistet, so lange dieselben noch nicht die durch und durch Geheiligten, also noch nicht die in sich selbst durchaus Gottwohlgefälligen sind. — Noch weniger Schwierigkeit werden nun die übrigen oben angeführten Stellen uns machen. Daß Christus „für uns, uns zu Gute auferstanden"; daß er „dazu gestorben und auferstanden sei, um über Todte und Lebendige zu herrschen", erklärt sich nach dem Gesagten von selbst. Daß er „um unsrer Fehltritte willen dahingegeben, um unsrer Rechtfertigung willen auferweckt" sei, will natürlich nicht sagen, daß unsre Rechtfertigung nicht auch auf seinem Tode beruhe; wohl aber, daß sie — durch seinen Tod ermöglicht — erst durch seine Auferstehung uns wirklich zu Theil werden könne. Daß „ohne die Auferstehung unser Glaube eitel und wir noch in unseren Sünden" seien, hat seinen Grund darin, daß der Glaube an einen Abgeschiedenen, also mit uns keiner Gemeinschaft Fähigen uns alles dessen, was er für uns in sich hegt und trägt — und wenn es das Allerherrlichste wäre — nicht theilhaftig machen könnte. Die merkwürdigste Stelle bleibt Röm. 5, 10: „Denn wenn wir als Feinde Gotte versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, wievielmehr werden wir als Versöhnte (von dem Zorne Gottes, v. 9) errettet werden mittelst seines Lebens". Die Stelle erinnert daran, daß doch auch die Versöhnten und Gerecht-

---

Er ist in der vollendeten Offenbarung der ewigen Liebe, die in seinem Tode stattfindet, zugleich der Bürge Gottes an die Menschheit, daß sofern sie sich von der Liebesmacht seines Todes ergreifen läßt, ihr alle Schuld vergeben und die Liebe und Gnade Gottes geschenkt sein solle. (Uebrigens liegt der Gedanke, daß Christus in seinem Tode uns Heilsbürge sei, Röm. 8, 32 deutlich vor.)

fertigten in gewissem Sinne noch unter dem göttlichen Zorne sind, nämlich Gegenstände des göttlichen Mißfallens sind, sofern auch in ihnen noch Sünde vorhanden ist. So beruht ihre endgültige Errettung oder Beseligung (σωθησόμεθα, futurum) auf etwas noch zu dem Tode des Gottessohnes Hinzutretendem, ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, auf seiner Lebensgemeinschaft, der Gemeinschaft eines Lebens, durch dessen wachsendes und schließlich völliges Gestaltgewinnen in ihnen sie erst völlige Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens werden.[1]) —

Sechstes Kapitel.

Die Heilsordnung.

1. Heilsstiftung und Heilsordnung. So läßt die Heilsstiftung als solche, als von Gott begründete Macht und Möglichkeit des Heiles für alle Welt, die subjective Heilsverwirklichung als eine weitere göttliche Aufgabe übrig und macht in ihrem vollendenden Abschluß zur Lösung dieser Aufgabe den Uebergang. In der Entfaltung dieses neuen Lehrstückes erreichen wir dasjenige Kapitel paulinischer Lehre, welches der Apostel am geflissentlichsten ausgeführt hat, indem sein besonderer Beruf, den Heiden das Evangelium zu predigen und zugleich dasselbe den Judaisten gegenüber zu verwahren, hier seinen Lehrtrieb ganz besonders herausforderte. Wir können dasselbe als seine Lehre von der „Heilsordnung" überschreiben, indem er zwar diesen nachmaligen kirchlichen Lehrausdruck nicht schon gebraucht, aber doch in der Stelle Röm. 8, 29. 30 das Bewußtsein einer festen göttlichen Ordnung der Mittel

---

[1]) Natürlich muß Weiß nach seiner Theorie auch diese Stelle umdeuten. Es könne nur gemeint sein, sagt er a. a. O. S. 314, „daß er (Gott) sie nicht nur vom Zorn erretten, sondern so erretten werde, daß sie fortan in dem Leben des erhöhten Christus stehen". Nun steht freilich dies „Nicht nur", welches zwischen v. 9 und 10 eine von dem apostolischen Text geradezu ausgeschlossene Steigerung einträgt, nicht da. Ueberdies stehen die Gerechtfertigten nach Gal. 2, 20; Kol. 3, 3. 4 bereits gegenwärtig im Leben des erhöhten Christus, und ihre künftige Theilnahme an seinem Leben, d. h. ihre Seligkeit ist mit ihrem Errettetwerden von dem Zorn eins und dasselbe, so daß bei dieser Auslegung ein ganz leerer Gedanke herauskommt. Aber gerettet wird doch die Theorie, daß bei Paulus trotz Röm. 4, 25; 8, 34 das Auferstehungsleben Christi an der Rechtfertigung des Sünders keinen reellen Antheil habe!

und Wege an den Tag legt, durch welche das gestiftete Heil sich den Menschen zueignen soll.

2. Die Predigt des Evangeliums.

Fragt man zunächst nach dem Mittel, durch welches das in Christi Tode und Auferstehung gestiftete Heil den Menschen überhaupt nahegebracht wird, so gibt die oben besprochene Hauptstelle von der Versöhnung die einleuchtende Antwort: durch das „Wort von der Versöhnung", 2. Kor. 5, 19. Es ist dasselbe Wort, welches 1. Kor. 1, 18 das Wort vom Kreuze heißt, das „Evangelium", wie es der Apostel am liebsten nennt (Röm. 1, 16; 1. Kor. 15, 1 u. s. w.), d. h. die frohe Botschaft von der Liebe und Liebesthat Gottes in Christo. Natürlich, daß eine Versöhnung denen, welchen sie noththut und zugedacht ist, verkündet, angetragen werden muß; und so ist dem Apostel seine Sendung als „Botschafter an Christi Statt" (oder „in Sachen Christi", ὑπὲρ Χριστοῦ, 2. Kor. 5, 20), und damit der „Dienst der Versöhnung", der evangelische Predigtdienst überhaupt, wie ihn Jesus seinen Jüngern hinterlassen hat, das erste wesentliche Stück der göttlichen Heilsordnung. Das Heil vermittelt sich demnach auf vernünftig-sittliche Weise, durch die Predigt des an die vernünftig-sittliche Natur des Menschen sich wendenden Wortes Gottes; wie es Röm. 10, 17 heißt: „So kommt denn der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Gottes" (oder „Christi"). Und daß der Apostel neben diesem Gnadenmittel des Wortes keine Magie sacramentaler Heilsvermittelung kennt, geht schon daraus hervor, daß er zwar von Taufe und Abendmahl, aber von keinem Sacramentsbegriff weiß. Gleichwohl ist ein wesentlicher Unterschied zwischen der Wirkungs- und Mittheilungsweise einer menschlichen Weisheitslehre und der des Evangeliums, ein Unterschied, zu dessen Erörterung der Apostel 1. Kor. 1 und 2 sich veranlaßt sieht durch die verkehrten Zumuthungen eines Theils der Korinther, daß auch er das Evangelium ἐν σοφίᾳ λόγου, in Wortweisheit wie die Philosophen, hätte verkündigen sollen. Eine menschliche Weisheit, eine Philosophie überzeugt durch die Mittel menschlicher Dialektik und Redekunst, das Evangelium durch „den Beweis des Geistes und der Kraft", d. h. durch den Beweis, den der Geist Gottes mit seiner heiligen Kraftwirkung auf das Menschenherz diesem führt (1. Kor. 2, 4). Wenn die Wirksamkeit des Evangeliums auf Mitteln menschlicher Dialektik und Rhetorik beruhte, dann würde auch der christliche Glaube auf denselben beruhen, und dann vermöchte nicht nur eine

überlegene Beweiskunst und Beredtsamkeit ihn wieder umzuwerfen, sondern er hätte auch im besten Falle keine andere Macht, als sie die von der Wahrheit einer Lehre überzeugte Vernunft auf den Menschen zu üben vermag. Eine natürliche Ueberzeugung der Vernunft ist, wie die Dinge im Menschen liegen, noch längst keine Macht die Sünde zu überwinden und den Willen zu heiligen: eine solche Macht aber ist das Evangelium. Es ist, wie der Apostel es Röm. 1, 16 treffend nennt, eine δύναμις θεοῦ, εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, weil in ihm etwas Mächtigeres zum Menschen redet als die größte Vernunftwahrheit, nämlich die ewige Liebe in ihrem unübertrefflich großen Thatbeweis, jene Macht, welche vermag, was dem Gesetz in der Vernunft (Röm. 7, 23) unmöglich ist, die Macht der Selbstsucht im Menschen zu überwinden und ihr eignes göttliche Liebesleben an die Stelle zu setzen. Daher auch der Apostel mit vollem Rechte die Wirkung des Evangeliums nicht nur so auf Gott zurückführt wie alle Wirkung von Geist und Wahrheit in der Welt schließlich auf Gott zurückgeht, sondern in ihr eine eigenthümliche Heilswirksamkeit Gottes in Christo, eine Fortwirkung des verklärtlebendigen Heilandes erkennt (Röm. 9, 24; 15, 18). Ist es doch die Fortwirkung der unvergleichlichen und unvergänglichen Liebesthat Gottes in Christo, was in der Predigt des Evangeliums geschieht; die Fortwirkung einer in Christo bleibend geoffenbarten und vollendeten, lebendig währenden und wirksamen Liebe, also des erhöhten Christus selber, der in dies Zeugniß von ihm die Kraft seines verklärten Lebens, die Kraft seines heiligen Geistes hineinlegt. — Von hier aus erklärt sich denn auch das Geheimniß des Predigtamtes, ein Geheimniß, welches der Apostel an sich selber, an der gottgewirkten Heranbildung seiner eigenen christlichen Persönlichkeit erfahren hat. Warum Christus nicht ein theoretisch ausgeprägtes, buchmäßig verfaßtes Lehrsystem hinterlassen, sondern persönliche Träger eines formlosen Evangeliums gebildet und ausgesandt, hat niemand klarer begriffen als er, das auserwählte Rüstzeug Christi an die Heidenwelt; — sein zweiter Korintherbrief ist wesentlich der Versuch, das Geheimniß eines inneren Lebens auszusprechen, welches apostolische Erfolge, wie er sie aufzuweisen hatte, bedingt. Nur ein Solcher nämlich, in welchem der Herr, der der Geist ist, lebendige Gestalt gewonnen hat, also die Liebe Gottes in Christo sich in ihrer umwandelnden Macht darstellt, wird der Feuerherd werden, von dem aus dieselbe göttliche Lebensmacht weiter und weiter zündet, — fortzündet nicht mittelst

eines schulmäßig erlernten Lehrsystems, sondern eines mit individueller Wahrheit und Freiheit von innen hervorquellenden Zeugnisses von dem selbsterlebten Evangelium Gottes. Daher auch der Apostel im selben Augenblick, da er im Hochgefühl seiner Erfolge, mit einem Seitenblick auf eitle und unlautere Wettbewerber, das stolze Wort hinwirft: „Ja, wer ist dazu (zu einer solchen Wirksamkeit) tüchtig?" (2. Kor. 2, 16), dasselbe in die demüthige Erklärung umbiegt: „Solches Selbstvertrauen aber haben wir durch Christum zu Gott; — nicht daß wir von uns selber tüchtig wären, etwas auszudenken als von uns selber, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott" (3, 5). Das Geheimniß seiner apostolischen Wirksamkeit ist ihm schließlich kein andres, als daß er sich lauter und selbstlos, selbstloser und lauterer als seine Gegner, der Kraft Gottes in Christo zum puren Werkzeuge hingibt, und allein von der Liebe Christi, von den Mächten Seines Todes und Auferstehens in all seinem Berufswirken bestimmt wird (2. Kor. 2, 17; 5, 14 ff.).

3. Erwählung und Berufung.

Nun wirkt das Evangelium freilich auch da, wo es so in Gottes Sinne gepredigt wird, keineswegs an allen seinen Hörern das, was es eigentlich wirken will, die Heranziehung zum Heil. Vielmehr ebendort, wo der Apostel vor der durch ihn mächtigen Gotteswirkung der Predigt gleichsam bewundernd stille steht, 2. Kor. 2, 15, bezeichnet er dieselbe als eine doppelseitige: „Denn Christi Wohlgeruch sind wir Gotte unter den Gerettetwerdenden und unter den Verlorengehenden; den Einen ein Geruch aus Tod zum Tode, den Andern ein Geruch aus Leben zum Leben". D. h. wirksam ist das Evangelium überall, wo es in Geist und Kraft Gottes gepredigt wird, aber nicht überall ist es wirksam zum Heil, sondern während die Einen von ihm als einem göttlichen Lebenshauche berührt und so mit Kräften des ewigen Lebens erfüllt werden, fühlen Andere sich von ihm wie von einem Todeshauche angewidert und werden so von ihm auf dem Todeswege, auf dem sie sich befinden, weiter vorangetrieben. Oder mit anderen Worten: die Einen werden durch dasselbe von Gott „berufen", berufen zum Mitgenuß seines Heils, „zur Gemeinschaft seines Sohnes" (1. Kor. 1, 9), die Andern werden durch es gegen ebendieses Heil verblendet, verstockt (Röm. 11, 7 f.). Mit dem Begriff der „Berufung" berühren wir einen Hauptpfeiler der paulinischen Heilsordnungslehre: immer auf Gott unmittelbar zurückgeführt, bildet die κλῆσις dem Apostel einen der wesentlichsten Gnadenacte zur Zueignung des ge-

stifteten Heils (Röm. 8, 28; 9, 24). Und nicht wie in dem synoptischen Spruche „Viele berufen, wenige auserwählt“, ist darunter eine blos äußerliche Einladung zum Gottesreiche verstanden, wie sie im einfachen Vernehmenlassen der frohen Botschaft läge, ohne deßhalb zum wirklichen Genusse des Heils führen zu müssen; sondern unserm Apostel ist die Berufung eine wirksame Heranziehung zum Heilsgenuß, das volle beseligende Gegentheil des Verstockens: „welche er vorerkannt hat, die hat er auch vorbestimmt zu Ebenbildern seines Sohnes; welche er aber vorbestimmt hat, die hat er auch berufen, und welche er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt, und welche er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht“, Röm. 8, 29. 30. — Indem der Apostel so, weit entfernt Berufung und Auserwählung entgegenzusetzen, beide vielmehr als Wechselbegriffe behandelt (vgl. 1. Kor. 1, 26 mit 27) und die Berufung auf ein vorgängiges göttliche προγινώσκειν und προορίζειν zurückführt, stellt er uns von neuem vor die Frage der Vereinbarkeit des göttlichen Handelns mit der freien menschlichen Selbstbestimmung, die wir oben im Kapitel von der göttlichen Weltregierung bereits erörtert haben. Auch hier wieder jener deterministische Anschein, der aber bei näherem Zusehen sich auflöst in die Idee einer die menschliche Freiheit voll berücksichtigenden, aber auch mächtig beeinflussenden Gnade. Es ist zunächst die bereits vorhin berührte Ausführung über die Eigenart des Evangeliums als göttlichen Gnadenmittels 1. Kor. 1, 18 ff., die darüber Licht gibt. Das Evangelium begegnet in der Kulturwelt, in die es eintritt, jüdischer wie griechischer, gewissen geschichtlich ausgebildeten Ansprüchen, welche es nicht befriedigen will noch kann; aber es hat Besseres, im tiefsten Grunde Befriedigenderes zu bieten als jene Ansprüche meinen. „Sintemalen die Juden Zeichen fordern und die Griechen nach Weisheit fragen, wir aber predigen Christum den Gekreuzigten, den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit; denen aber, welche berufen sind, beides Juden und Griechen, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“. Die sinnliche Richtung der jüdischen Religiosität forderte von Gott die greifbaren Herrlichkeitsbeweise eines sichtbaren Messiasreiches, und die philosophirende Schulbildung der Griechen erwartete das Heil der Welt von einer mit wissenschaftlichen Mitteln sich als Wahrheit ausweisenden Lehre. Indem das Evangelium einen gekreuzigten Heiland verkündigte, das volle Gegentheil der jüdisch-messianischen Erwartung und der hellenischen wissenschaftlichen Idee, stieß es beide Theile der vorchristlichen

gebildeten Welt unvermeidlich zurück, und hatte doch beiden ungleich Besseres zu bieten als sie begehrten, ebendas zu bieten, was ihnen im Grunde gebrach, eine göttliche Macht, die Welt von innen heraus zu erneuern, und eine göttliche Weisheit zur Seligkeit. Und so kam dennoch aus beiden Theilen eine Gemeinde von Gläubigen zusammen, welche diesen gekreuzigten Messias als die Kraft und Weisheit Gottes erfuhr. Nach welchem Gesetze nun schied sich die damalige Welt in Verblendete (ἀπολλύμενοι v. 18) und Berufene (κλητοί ib.)? Offenbar nach dem, daß da, wo jene verkehrten Ansprüche das in jedem Menschenherzen vorhandene Heilsbedürfniß überwogen und gebunden hielten, das Evangelium als Aergerniß und Thorheit empfunden und zurückgewiesen ward; dagegen da, wo jene Vorurtheile gegen das Gefühl der Heillosigkeit und Hülfsbedürftigkeit zurücktraten, wie das vorzugsweise bei den Geringen und Ungebildeten in Korinth der Fall war, die frohe Botschaft empfänglich aufgenommen ward, um als Gotteskraft und Gottesweisheit erfahren zu werden. Damit ist aber der Beweis erbracht, daß die göttliche Erwählung, welche der Apostel 1. Kor. 1, 27 von seinen Lesern behauptet, nicht ein vorzeitlicher, grundloser und nöthigender Beschluß ist, sondern ein in der Zeit gefaßter, durch Rücksicht auf die erkannte Empfänglichkeit dieser Menschen bedingter Entschluß des Weltregenten, der in ihrer wirksamen Berufung seine unmittelbar folgende Ausführung fand. — Nicht anders liegt die Sache in Röm. 9—11, wo der Apostel dieselbe doppelseitige Wirkung des Evangeliums auf Judenvolk und Heidenwelt im Ganzen erörtert. Die Pädagogie des Gesetzes hatte im jüdischen Volke doch nur eine kleine Minderzahl zu jener Erfahrung unseres Apostels geführt, daß das Gesetz nicht gerecht machen könne; daß man dem Gesetze sterben, den Kreuzestod Christi in sich wiederholen müsse, um Gotte zu leben (Gal. 2, 19): die große Mehrzahl des Volkes hatte sich in Eigengerechtigkeit und Gesetzesseligkeit derart versteift, daß das im Namen des Gekreuzigten ihr gepredigte Gnadenevangelium nur abstoßend, „verstockend“ auf sie wirken konnte. Die Heidenwelt dagegen, unter der Last des aufs Aeußerste gestiegenen Sündenelends erliegend, beim Wissen des Rechten vom Gefühle sittlicher Ohnmacht und Verlorenheit durchdrungen, kam in weiten Kreisen dem Gnadenevangelium empfänglich entgegen, und wurde so zur Zeit, was einst dem pharaonischen Aegypten gegenüber das mosaische Israel gewesen, das weltgeschichtliche Gnadengefäß Gottes, während das zum Zornesgefäße gewordene Judenvolk seinem weltgeschichtlichen Unter-

gang entgegentrieb (Röm. 9, 22. 23. 24 f. 33; 10, 1 f.). Wer könnte verkennen, daß dieser reichsgeschichtliche Sachverhalt apostolischer Zeit, wie Paulus ihn darlegt, aus Acten freier menschlichen Selbstbestimmung und aus Wirkungen göttlicher Weltordnung und Weltregierung zusammengewoben ist, und daß der Entschluß des ewigen Weltregenten, nicht das seither auserwählte Volk, sondern die bis dahin sich selbst überlassene heidnische Kulturwelt zur Trägerin seines Evangeliums zu machen, durchaus mit Rücksicht auf deren beiderseitige innere Beschaffenheit gefaßt wird? Nur dadurch, daß der Apostel in seiner Erörterung zuerst den Gesichtspunkt der göttlichen Fügung und Regierung betont hat, um dann erst deren innermenschliche Bedingtheit anzudeuten, hat er jenen prädestinatianischen Schein im neunten Kapitel erzeugt, den er doch im zehnten und elften für jedes unbefangene Auge wieder auflöst.[1]) Zugleich gibt das elfte Kapitel aufs Bestimmteste zu erkennen, daß das vom Evangelium Zurückgestoßen- oder Verstocktwerden, welches der gnadenvollen Erwählung und Berufung etlicher gegenübersteht, mit nichten als endgültiger Gotteswille gemeint ist (— ein solcher Gedanke wird vielmehr v. 11 ausdrücklich mit einem μὴ γένοιτο abgewiesen —), sondern daß es zu seiner Zeit einer nachholenden Begnadigung und Berufung Raum geben soll. Der göttliche Weltregent — das ist des Apostels Anschauung — erzieht und stimmt das freiheitliche Menschengeschlecht zur Heilsempfänglichkeit, zum Glauben: aber das Gesetz der Weltgeschichte bringt es mit sich, daß dies nicht an allen zugleich erreicht werden kann, sondern immer eine κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις θεοῦ (Röm. 9, 11) platzgreifen, der weltgeschichtliche Gnadenplan Gottes immer auslesend verfahren muß. Denn ebendas, was die Einen — damals die Heiden — empfänglich stimmt, stößt die Andern — damals die Juden — in der zeitlichen Darbietung des Evangeliums ab. Aber das ist das Wunderbare der Rathschlüsse und Wege Gottes, welches der Apostel am Schlusse des Kapitels lobpreist, daß durch die Wechselwirkungen der Weltgeschichte und weiteren Führungen Gottes in ihr auch die heute Verblendeten nachmals dem Glauben erschlossen werden können, wie er es vom jüdischen Volke ausdrücklich weissagt, ebendamit aber als eine Liebesordnung Gottes für alle, die zur Zeit in gleicher Lage sind, zu erkennen gibt (vgl. 11, 32). Wir haben bereits früher darauf aufmerksam gemacht, wie sehr die in Röm. 11 ange-

---

[1]) Vgl. oben S. 112 ff.

deuteten Umwege des göttlichen Weltregiments das durchgehende Zusammengreifen göttlicher Macht und menschlicher Freiheit in der Heilsverwirklichung bestätigen, denn ein auf keine menschliche Freiheit Rücksicht nehmendes, deterministisches Weltregiment hätte dieselben zur Erreichung seiner Ziele nicht nöthig. — Nach alledem wird auch in der Hauptstelle Röm. 8, 28, welche die Begriffe der Erwählung und Berufung auf die Einzelnen als solche anwendet, der nicht-deterministische Sinn derselben uns nicht zweifelhaft bleiben. Der Apostel erläutert den vorhergehenden Ausdruck τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν, mit welchem er die, welche „Gott lieben", und denen darum „alles zum Besten dienen" soll, nachträglich gekennzeichnet hat. Er will denselben vollkommene Heilsgewißheit geben, indem er ihnen vorhält, daß ihre Berufung kein augenblicklicher Einfall Gottes sei, der wieder fallen gelassen werden könnte, wie er gefaßt ist, sondern daß dieselbe auf einem wohlüberlegten, vorbedachten und bis in sein letztes Ziel verfolgten Entschluß Gottes beruhe. Gott hat die, welche er sich zuvor ersehen, auch zur Vollendung bestimmt und sie demgemäß berufen, gerechtfertigt und verklärt. Nicht als fiele nun das Vorersehen und Vorbestimmen um des προ- willen in die Ewigkeit, das ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν, ἐδόξασεν in die Zeit: unmöglich konnte der Apostel sagen wollen, daß Gott alle, die er von Ewigkeit zu Ebenbildern seines Sohnes bestimmt, damals bereits berufen, ja bereits verklärt gehabt habe. Sondern die sämmtlichen Aussagen sind als Gedankenmomente Gottes zu fassen: wen er sich vorersehen hat, den hat er auch ebendamit — in seinen Gedanken — zur Vollendung bestimmt, berufen, gerechtfertigt, verherrlicht. So braucht, wie wir schon früher bemerkt haben, das προ- der beiden ersten Acte dieselben mit nichten als vorzeitliche und darum von der menschlichen Beschaffenheit absehende zu bezeichnen, eine Auffassung, bei der ohnedies ja der Unterschied zwischen προγινώσκειν und προορίζειν aufhören würde; sondern es kann lediglich das der menschlichen Heilserfahrung Vorauslaufende jener beiden ersten Gottesacte betonen wollen. Wie nach Röm. 11, 2 Gott sich das Volk Israel vorersehen hat in den Erzvätern (vgl. v. 28), d. h. in den Anfängen seiner Entwicklung; wie der Apostel Gal. 1, 15 von sich selbst sagt, Gott habe ihn ausgesondert von Mutterleibe an (d. h. zu seinem künftigen Berufe vorerwählt), und ihn (dann als Mann) „durch seine Gnade berufen", nicht anders wird auch in Röm. 8, 28 das Vorersehen und Vorausbestimmen gemeint sein. Es kennzeichnet den der nachmaligen Aus-

führung vorlaufenden göttlichen Liebesgedanken, der sich einen Menschen, ehe derselbe sich selbst in seinem Zuge zu Gott versteht, zum Eigenthum ersieht, weil in der That der Lebenstrieb desselben ebendahingeht. Die Berufung aber ist dann die Bethätigung dieses Liebesgedankens, die zu ihrer Zeit erfolgt, nachdem Gott — wie bei unsrem Apostel — die anscheinend vielleicht weit von ihm abbiegende freiheitliche Entwicklung dennoch geleitet und die keimende Empfänglichkeit für sein Heil zur Reife erzogen hat; — sie geschieht dadurch, daß Gott dem Menschen sein Evangelium in einer Weise nahekommen läßt, daß es ihm überwältigend wird. Ein Verlauf, bei welchem — wie der Berufene sich hintennach sagt — die göttliche Gnade gewiß die Uebermacht gehabt, ja alles an ihm gethan, aber doch die menschliche Freiheit nicht ausgeschlossen, sondern nur mit Liebesmächten geleitet und zuletzt überwältigt hat.

4. Der Glaube. Allgemeiner Begriff desselben.

Das nun, was die göttliche Berufung im Menschen unmittelbar hervorruft, ist der Glaube, nach Paulus auf menschlicher Seite die Grundbedingung alles Heils. Der Apostel hat von diesem in gewisser Hinsicht wichtigsten Begriff seiner Lehre nirgends eine ausdrückliche Erklärung gegeben: um so sorgfältiger müssen wir die Züge zusammensuchen, in denen die paulinische Idee des Glaubens sich allseitig erschöpft. Das kann kein Zweifel sein, daß der Grundbegriff von πίστις oder πιστεύειν hier wie überall der des Vertrauens ist. Er tritt rein hervor in 1. Kor. 13, 7 (ἡ ἀγάπη πάντα πιστεύει); nicht minder in den vorzugsweise alttestamentlichen Wendungen, in denen πιστεύειν entweder mit dem Dativ oder — im Sinne von „auf etwas trauen“ — mit ἐπί verbunden wird, (— jenes z. B. Röm. 4, 3; Gal. 3, 6; dieses Röm. 4, 5 und 24; 9, 33; 10, 11). Nun haben wir bei dem Apostel selbstverständlich mit dem Glauben als einem religiösen Acte zu thun; Gegenstand des Glaubens ist, was seiner Natur nach für die sinnliche Wahrnehmung unerreichbar, also nur vermöge eines innerlichen Actes, wie das Vertrauen ist, zu erfassen ist und zugleich den eigentlichen festen Halt der Seele, die Vertrauensgrundlage unseres Inneren schlechthin bilden kann, — also Gott und das Reich der ewigen Güter. — Nun aber ist es nicht ein unbekannter Gott, zu dem man Vertrauen faßt, sondern der Gott, der sich in Christo geoffenbart hat und in seinem Evangelium zu uns redet, durch sein freundlich-bittendes Zureden (2. Kor. 5, 20) unser Vertrauen erweckt. Sofern nun der Glaube aus dieser Verkündigung

entsteht und sich auf sie bezieht (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ, Röm. 10, 17; ῥῆμα πίστεως, Röm. 10, 8; πίστις τοῦ εὐαγγελίου, Phil. 1, 27), vereinigt sich mit dem Begriffe des Vertrauens von selbst der der Ueberzeugung, nämlich der Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums. Dieser Begriff der Ueberzeugung, also allerdings des Fürwahrhaltens, tritt bei Paulus hervor nicht nur bei Dingen des alltäglichen Lebens (1. Kor. 11, 18: μέρος τι πιστεύω), sondern auch in religiösen Fragen, so oft das πιστεύειν auf einzelne christliche Wahrheiten bezogen wird, wie z. B. Röm. 6, 8 (πιστεύομεν, ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ); 1. Thess. 4, 14 (εἰ γὰρ πιστεύομεν, ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη). Er liegt vielleicht am reinsten vor in dem Satze Röm. 14, 23: „Was nicht aus Glauben kommt, das ist Sünde", d. h. was nicht aus der Ueberzeugung heraus geschieht, daß es recht sei, das ist in der That unrecht für den, der es thut. Aber niemals in religiösen Dingen trennt sich dieser Begriff der Ueberzeugung von dem des Vertrauens, so daß der Glaube zu einem blos verstandesmäßigen Fürwahrhalten ohne Herzensantheil herabsänke, sondern immer bleibt er eine Ueberzeugung, die, wie sie durch einen Vertrauensact zu Stande kommt, so auch das Allervertrauenswürdigste zum Gegenstande hat und daher die sittliche Grundlage des ganzen inneren Lebens zu bilden geeignet ist; — der Glaube ist Herzenssache, That des einheitlichen inneren Lebens, nicht einseitig des Verstandes, καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται, Röm. 10, 10; Eph. 3, 17. Auch die „Schwachen im Glauben" Röm. 14—15 heißen so nicht blos, weil sie die in ihrer Ueberzeugung Schwankenden sind, sondern weil sie sich zu der freien und befreienden Gottesgnade in Christo noch nicht völlig genug ein Herz gefaßt haben, um von vorchristlichen Scrupeln loszukommen. — Ist nun der Glaube ein überzeugtes Vertrauen, ein vertrauensvolles Ueberzeugtsein, so verstehen wir weiter, wie ihn der Apostel einmal dem Zweifel, andererseits dem Schauen entgegensetzen kann (Röm. 4, 20; 14, 23. — 2. Kor. 5, 7). „Wir wandeln im Glauben, und nicht im Schauen"; — die himmlischen Dinge gestatten uns in unserem irdischen Leben keine anschauliche Erkenntniß und erfahrungsmäßige Vergewisserung, wie die irdischen; sie lassen dem Zweifel Raum: aber der Zweifel stellt ebendas in Frage, was der feste Vertrauensgrund der Seele sein soll, ist also dem Unglauben verwandt und muß dem Glauben weichen. Nicht als ob der Apostel damit einem blinden Glauben das Wort reden wollte, im Gegentheil; vielmehr gehen ihm — und das ist ein

weiteres Merkmal seiner Glaubensidee — Glauben und Erkennen durchaus Hand in Hand. Wie das Evangelium Gnade und Wahrheit in unzertrennlicher Einheit ist, so kann der Apostel das subjective Christenthum ebensowohl in den Begriff der Erkenntniß zusammenfassen, wie in den des Glaubens. Namentlich im Epheser- und Kolosserbriefe läßt er, ohne letzteren zu verabsäumen, jenen in den Vordergrund treten: er preist Gott über den Lesern, daß derselbe seine Gnade gegen sie reichlich gemacht in aller Weisheit und Erkenntniß, und ihnen das Geheimniß seines Willens kund gethan hat; er bittet, daß Gott ihnen weiterhin den Geist der Weisheit und Offenbarung gebe, Ihn zu erkennen, erleuchtete Herzensaugen, zu wissen die Hoffnung ihrer Berufung u. s. w.; er steckt es als Ziel christlicher Vollkommenheit, hinanzukommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, und so nicht mehr umgetrieben zu werden von jeglichem Wind der Lehre, Eph. 1, 8. 9. 18; 4, 13. 14; vgl. Kol. 1, 9. 27; 2, 2. Die innige Verwandtschaft von Glauben und Erkennen leuchtet aus diesen Wendungen hervor, und in der That setzt der Apostel nicht selten eins für das andere. Was Röm. 14 Schwachheit im Glauben heißt, das Befangensein in vorchristlichen Scrupeln, das wird 1. Kor. 8, 7. 10. 11 als Mangel an Erkenntniß gedacht. Hats Israel etwa nicht verstanden? (οὐκ ἔγνω), fragt er Röm. 10, 19 in der offenbaren Voraussetzung, daß man ohne Erkennen nicht glauben könne, und 2. Kor. 4, 4 f. sind die ἄπιστοι diejenigen, deren νοήματα geblendet sind, so daß der Lichtglanz des Evangeliums ihnen nicht einleuchtet; — dem Apostel aber „hat der Gott, der da sprach Aus der Finsterniß werde Licht! ins Herz hineingeleuchtet, behufs Ausstrahlung der Erkenntniß der im Angesichte Christi sich spiegelnden Herrlichkeit Gottes“ in alle Welt hinaus. Wiederum nach Phil. 3, 8. 9 hat der Apostel alles für Schaden geachtet gegen die überschwängliche Erkenntniß Christi, indem er an ihn gläubig wurde (διὰ πίστεως Χριστοῦ v. 9); und nach 2. Kor. 2, 14 breitet er den Wohlgeruch der Erkenntniß Gottes in Christo allerorten aus, — dadurch, daß er seine Sendung an alle Völker ausrichtet εἰς ὑπακοὴν πίστεως (Röm. 1, 5). Diese Sinnverwandtschaft begreift sich aus der religiösen Natur der in Rede stehenden Erkenntniß. Dieselbe ist ja nicht Sache eines außerhalb der καρδία liegenden νοῦς, — eine Vorstellung, die in der biblischen Anschauung an und für sich keinen Raum hat —, sondern sie ist Herzensthat wie der Glaube, bedingt von der Liebe zur Wahrheit (2. Theff. 2, 10),

unzertrennlich von der Liebe Gottes, so daß wer ohne dieselbe, in einseitigem Verstandesdünkel „etwas erkannt zu haben meint, noch gar nicht erkannt hat, wie man erkennen soll" (1. Kor. 8, 2. 3). Hienach ist die „Erkenntniß" die Spiegelung des Glaubens in unsrer Vernunft, die Aufnahme und Verarbeitung des Evangeliums in unserem Denken, und es ist wohl zu beachten, wenn auch nicht zu verwundern, wie wesentlich diese intellectuelle Seite des Glaubens dem Apostel, allerdings einem der größten Denker aller Zeiten, im Christenstande ist. Nur relativer Weise geschieht es, daß die Erkenntniß einerseits den Glauben, andererseits der Glaube die Erkenntniß überragt. Von dem Glauben als dem einfürallemaligen Annehmen des Evangeliums (1. Kor. 15, 1 ὃ καὶ παρελάβετε), läßt sich die Erkenntniß unterscheiden als die allmählich erwachsende Einsicht, daß Christus, θεοῦ δύναμις, auch θεοῦ σοφία ist (1. Kor. 1, 24); daß er das eigentliche μυστήριον θεοῦ ist, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind (Kol. 2, 3), so daß von ihm aus der ganze Weltplan Gottes von der Schöpfung bis in die letzte Vollendung dem denkenden Geiste sich aufschließt (1. Kor. 2, 6 f.). Andererseits behält die Erkenntniß bei allem Wachsthum auf Erden immer etwas Unbefriedigtes, weil sie je länger je mehr ihrer Unvollkommenheit und bruchstücklichen Natur inne wird; wogegen der Glaube hienieden unser Trost und Halt bleibt, — 1. Kor. 13, 8—12 und v. 13. Nicht als ob nicht auch der Glaube zu wachsen hätte, — er hat von der Unmündigkeit (νηπιότης) des ersten kindlichen Annehmens zu erstarken zur Kraft und Reife (τελειότης) einer männlichen Ueberzeugungsgewißheit (1. Kor. 3, 1 f.; 15, 58; 2. Kor. 10, 15; Kol. 2, 6; 2. Theff. 1, 3) —: aber in seiner Unmittelbarkeit als vertrauendes Ergreifen hat er doch von vornherein alles, dessen sich die Erkenntniß erst allmählich und auf Erden niemals vollkommen bemächtigt. — Wiederum ein neues Licht fällt auf die Natur des Glaubens, wenn wir beachten, wie er nach Paulus nicht minder mit dem sittlichen Wollen als mit dem Denken des Menschen zu schaffen hat. Diese Willensseite des Glaubens hebt der Apostel so oft hervor, als er das Gläubigwerden als ein ὑπακούειν τῇ ἀληθείᾳ, den Unglauben aber als ein οὐχ ὑποτάσσεσθαι, als ein ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ bezeichnet (Röm. 1, 8; 2, 8; 6, 17; 10, 3. 16. 21; vgl. 2. Theff. 2, 12 die Entgegensetzung von πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ und εὐδοκεῖν τῇ ἀδικίᾳ). Es wird damit der Glaube unter den Gesichtspunkt einer Willensentscheidung, einer sittlichen Pflicht und That

gestellt. Nicht als hätte ihn der Apostel als einen Act betrachtet, welcher dem Menschen jederzeit und unter allen Umständen freistünde, — der ihm überhaupt von sich aus möglich wäre. Das Gegentheil erhellt aus dem, was wir in Betreff der göttlichen Berufung gesehen haben, und der Apostel bemerkt nicht umsonst 2. Thess. 3, 2, „der Glaube ist nicht jedermanns Ding". Nicht der Mensch — das hatte er selbst durchschlagend erfahren — gibt sich den Glauben, sondern derselbe wird von Gott durch dessen Geist und Wort in ihm erzeugt. Gott ists, der es im Herzen des Apostels aufleuchten ließ (2. Kor. 4, 6); die Leser des Römerbriefs sind dieser Gestalt der Lehre gottlob „übergeben" (Röm. 6, 17); „durch die Gnade seid ihr errettet, mittelst des Glaubens, und dasselbige nicht aus euch, — Gottes Gabe ist es", ruft der Apostel den Ephesern zu (2, 8). Aber wie man überhaupt ein Vertrauen sich nicht selber gibt, sondern es eingeflößt und abgewonnen bekommt, und doch es versagen kann, doch eben Vertrauen fassen und schenken muß, so auch hier. Der Glaube, obwohl von der einen Seite Gottes Erzeugniß im Menschenherzen, ist auf der anderen dennoch Selbstthat des Herzens, und zwar die allerentscheidendste, das willenhafte Eingehen auf die andringende göttliche Gnade und Wahrheit, auf welches dieselbe gerechten Anspruch hat, und durch welches sie erst des Menschen eigen wird. „Ihr seid von Herzen gehorsam geworden der Gestalt der Lehre, welcher ihr übergeben seid", sagt der Apostel, die menschliche und die göttliche Thätigkeit zusammenfassend, in der eben angeführten Stelle Röm. 6, 17. Ja der Apostel kann unter diesem Gesichtspunkt der menschlichen Glaubensthat die πίστις geradezu als ein ἔργον bezeichnen (1. Thess. 1, 3; 2. Thess. 1, 11), unbeschadet des großen Gegensatzes, der ihm sonst zwischen πίστις und ἔργα besteht.

5. Der Glaube. Religiöse Bedeutung und christliche Ausprägung desselben.

Aus alledem ergibt sich bereits die ungemeine Bedeutung, welche der Glaube schon im allgemein-religiösen Sinne des Wortes für den Apostel hat. Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, wie er ihn aller Werkgerechtigkeit entgegen als das Princip der wahren Religion aufstellt, nicht blos fürs neue Testament, sondern schon fürs alte (Röm. 4, 1 f.; Gal. 3, 5 f.), und nicht erst darum, weil ja kein sündiger Mensch die ἔργα νόμου, die vom Gesetz erforderten gerechten Werke wahrhaft leisten kann, sondern schon darum, weil es von vornherein ein verkehrter, unfrommer Standpunkt ist, Gotte gegenüber etwas leisten und verdienen zu wollen,

da wir doch nur in ihm und durch ihn irgendwelches Gute vermögen. Das ist dem Apostel Röm. 3, 27 die Probe auf die Richtigkeit des νόμος πίστεως, der Glaubensordnung unsres Verhältnisses zu Gott, daß dieselbe alles Rühmen Gotte gegenüber ausschließt, während der νόμος τῶν ἔργων, das Werkprincip auf eben dies Rühmen hinauslaufen würde. Alle ächte Religiosität ist, wie er an Abraham veranschaulicht, Glaube, und nur der Glaube ist ächte Frömmigkeit, dagegen das deistisch-moralisirende Judenthum, das Pharisäerthum ist verkehrte, verfälschte (Röm. 10, 2. 3); ist Gott die ewige Liebe, in der wir leben, weben und sind, ist Frommsein nichts Seinwollen außer in Gott, so ist es ja Grundbedingung aller Gottgemäßheit und Gottwohlgefälligkeit, sich jener ewigen Liebe in demüthigem Vertrauen zu erschließen und sie allein in uns wirken zu lassen, d. h. eben zu glauben. Ist so der Glaube wesentlich Empfänglichkeit für Gott und seine Gnade, und eben als solche das ächtreligiöse Grundverhalten, so wird es richtig sein, was man gewöhnlich vernimmt, daß dem Apostel der Glaube wesentlich als ὄργανον ληπτικόν für die — sei's verheißende, sei's gewährende — Gottesgnade in Betracht komme, und doch nicht richtig, daß er ihm nur als solches und in keiner Weise um sein selbst willen vor Gott etwas bedeute. Der viel wiederholte Satz: justificamur per fidem, non propter fidem setzt entgegen, was nur verschiedene Betrachtung von zwei Seiten her, und in beiderlei Betrachtung bei unserem Apostel vorhanden ist. Gewiß ist für Paulus der Glaube niemals, auch wenn er ihn ein ἔργον des Menschen nennt, ein gleichwerthiger oder auch nur gleichartiger Ersatz der Gesetzeswerke als verdienstlicher Leistungen, sondern er ist ihm in der That das ὄργανον ληπτικόν einer δώρεαν, geschenksweise, unverdient sich darbietenden Liebe. Aber das schließt nicht aus, daß ebendies gottempfängliche, gläubige Verhalten auch als solches, als demüthig-kindliches, grundsätzlich frommes Gotte wohlgefällig ist, also seiner Natur nach die göttliche Liebe und Gnade herbeizieht. — Daß der Apostel neben jener ersteren auch diese letztere Betrachtungsweise kennt, geht deutlich aus seiner Würdigung des Abrahamsglaubens hervor. „Abraham glaubte Gott, und das ward ihm (von Gott) zur Gerechtigkeit angerechnet" (Röm. 4, 3; Gal. 3, 6) — das heißt doch nicht: „und damit ergriff Abraham die von Gott in Christo geoffenbarte Gnade und Gerechtigkeit"; sondern es heißt: „der Glaube als solcher, Abrahams heroisches Gottvertrauen, ‚auf Hoffnung wider Hoffnung zu glauben', gewann ihm

Gottes Wohlgefallen, so daß er um deß willen in seinen Augen ein Gerechter, ein wahrhaft Frommer war". Und wenn der Apostel nun weiter diesen Abrahamsglauben (Röm. 4, 19 f.) beschreibt, — „er zweifelte nicht ungläubig an Gottes Verheißung, sondern ward stark im Glauben, gab Gott die Ehre und war voll Zuversicht, daß was er verheißen, er auch zu thun im Stande sei" —, so beschreibt er ihn doch offenbar nicht als bloßes ὄργανον ληπτικόν der Isaaks-verheißung, sondern er preist ihn als religiösen Heroismus, als Virtuosität des Gottvertrauens. Fährt er hier nun fort: διὸ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, so ist damit das justificatus est propter fidem so gut wie wörtlich ausgesprochen. Es ist dies aber um so beachtenswerther, als gerade auf dieser Seite die Hauptanalogie des Christenglaubens mit dem Abrahamsglauben liegen muß, während das Object, das beide ergreifen, bei aller vom Apostel herangezogenen typischen Aehnlichkeit doch ein himmelweit verschiedenes ist, — die Isaaksverheißung dort, und die Schenkung des Gottessohnes zum Heilande und Erlöser hier. — Was nun endlich die specifisch christliche Glaubensidee des Apostels angeht, auf die wir damit hinübergelangt sind, so kann dieselbe nur die Vollendung der allgemein-religiösen sein, und darum ebensowohl auf derselben beruhen als sie andererseits überflügeln. Bei aller Vergleichung des Abrahamsglaubens mit dem Glauben des Christen hat der Apostel den Abstand zwischen beiden gewiß nicht verkannt, wie er aus der Verschiedenheit des Objects entspringt: der Glaube Abrahams ist nicht Christenglaube, sondern nur Typus desselben. Daß der Glaube im Vollsinn des Wortes erst ermöglicht werde durch die vollendete Liebesoffenbarung Gottes in Christo, verstand sich unserm Apostel von selbst; darum ist ihm auch das πιστεύειν schlechthin, ohne Objectsangabe, geradezu Bezeichnung des Christenstandes (Röm. 1, 8; 13, 11; 15, 13; 1. Kor. 3, 5; 14, 22; 15, 2 u. 11; Gal. 3, 22 f.) und die πίστις als solche Bezeichnung des neuen Bundes (Gal. 3, 23 u. 25). Andererseits hat kein Apostel den Christenglauben so bestimmt und nachdrücklich auf seinen eigenthümlichen Gegenstand bezogen wie Paulus in seinem πιστεύειν εἰς Χριστόν oder ἐν Χριστῷ, in seiner selbstverständlich im Sinne des Genitivus objectivus gedachten πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ.[1]) Und zwar ist es nicht sowohl wie bei den

[1]) Der Genitiv ist derselbe wie bei dem synoptischen ἔχετε πίστιν θεοῦ, Marc. 11, 22.

Uraposteln der künftige „Messias der Herrlichkeit" (Jac. 2, 1), an den sich der paulinische Glaube als den Erretter im künftigen Gerichte hält, als vielmehr der Erschienene und Erhöhte, Gekreuzigte und Auferstandene. Und in dieser Beziehung des Glaubens auf die Person Christi vollendet sich nun der paulinische Glaubensbegriff, so wie der Glaube selbst sich hier erst zu seiner höchsten Entfaltung vollendet. In der lebendigen Anwendung auf den persönlichen Heiland, in welchem alle Gottesverheißungen Ja und Amen sind (2. Kor. 1, 20), auf den Verklärt-lebendigen, welcher durch Geist und Wort persönlich mit der Seele verkehrt, wird der Glaube selbst zum persönlichen Verhältniß, zu etwas über den Begriff des Verlasses auf irgendwelche bloße Thatsache und Wahrheit weit Hinausreichendem, — mit Einem Worte zum Gemeinschaftsbande zwischen der Seele und ihrem Herrn. Nicht als ob die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ formell „Lebensgemeinschaft mit Christo" bedeutete; aber in Wirklichkeit ist sie es: dem lebendigen Heilande gegenüber, der das Herz des Menschen ergriffen hat, wird das erweckte Vertrauen von selbst zur Hingebung und die Hingebung zur Gemeinschaft; mit derselben Ununterscheidbarkeit, mit der das Erschließen des Auges und das Eindringen des Lichtstrahls zusammenfällt und beides im Sehen sich vereinigt, fällt die Herzenserschließung gegen Christum und das Einziehen desselben ins Herz ununterscheidbar im Glauben zusammen. Daß der Apostel sich dieser Thatsache bewußt gewesen ist und den Glauben an Christum als das mystische Einheitsband der Seele mit Christo gedacht hat, steht Eph. 3, 17 zu lesen — κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν —; es geht aber auch aus der Wechselbeziehung, ja Gleichbedeutung von εἰς Χριστὸν πιστεύειν und ἐν Χριστῷ εἶναι hervor. Letzteres, wenn auch vielfach zur bloßen Bezeichnung des Christseins oder des Christlichen geworden, verliert den Sinn der Lebensgemeinschaft nie völlig; zuweilen aber wie in 2. Kor. 5, 17 (εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις) tritt derselbe in voller Schärfe hervor und hat an dem entsprechenden Χριστὸς ἐν ὑμῖν (z. B. Röm. 8, 10) seine Bestätigung. Wenn nun der Apostel 2. Kor. 13, 5 schreibt: ἑαυτοὺς πειράζετε, εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει.., ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτούς, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἐν ὑμῖν, oder wenn er Gal. 2, 20 das ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός sofort erläutert durch ein ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, so ist nicht zu verkennen, daß ihm der christliche Glaubensstand und die Lebensgemeinschaft mit Christo sich deckende Begriffe sind. Dasselbe ergibt sich aus der Wahrnehmung,

daß die Rechtfertigung bald als ein δικαιοῦσθαι διὰ πίστεως, bald durch ein δικαιοῦσθαι ἐν Χριστῷ (2. Kor. 5, 21; Phil. 3, 9) bezeichnet werden kann, sowie daß nach Gal. 3, 26 die Gotteskindschaft ebensowohl auf dem Glauben, wie auf dem „In Christo" beruht.[1]) — Dieser mystische Glaubensbegriff, hochbedeutsam für das Verständniß sowohl der Rechtfertigungs- wie der Erneuerungslehre des Apostels, bietet uns endlich die einzig ausreichende Erklärung dafür, daß der Apostel im Glauben eine wirksame Kraft erblickt, einen Lebenstrieb, der aus sich hervorbringt, was doch nur Gott in Christo in uns wirken kann. Der Begriff der πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6 läßt sich nicht auf ein blos subjectives und receptives Verhalten, wie man den Glauben gewöhnlich faßt, zurückführen, und ebensowenig läßt es jener charismatische Begriff des Glaubens, der 1. Kor. 12, 9; 13, 2 vorliegt, der Begriff eines heroischen, „berge-versetzenden" Glaubens, wie er dem einen Gläubigen vor dem andern verliehen ist. Vielmehr, wenn der Apostel Röm. 15, 18. 19 das, was er in Kraft eines solchen Glaubens gethan hat, Zeichen und Wunder, als von Christus durch ihn vollbracht bezeichnet, so bestätigt sich auch von dieser Seite her die Gleichbedeutung des Im-Glauben-stehens und In-Christi-Gemeinschaft-stehens.[2])

---

[1]) Nach der auch von Lipsius gebilligten wahrscheinlichsten Construction, wonach ἐν Χριστῷ nicht zu πίστεως, sondern zu υἱοὶ θεοῦ ἐστέ gehört.

[2]) Diesen Begriff des Glaubens als wirkungskräftigen Princips des neuen Lebens bekämpft Weiß a. a. O. S. 333 in Folge eines tiefgreifenden Vorurtheils, welches er für die entscheidende Vorbedingung eines richtigen Verständnisses paulinischer Lehre hält, während dieselbe ebendadurch in ihrer bewunderungswürdigen Congruenz des religiösen und des sittlichen Interesses tödtlich verletzt wird. Natürlich hat Weiß für alle oben angeführten Schriftbeweise, daß der paulinische Heilsglaube als solcher „ein mystisches Gemeinschaftsband mit Christo" (Lipsius, Gal. 2, 16) und darum Princip des neuen Lebens ist, Ausflüchte bereit. (Vgl. a. a. O. S. 333.) Auch die Stelle Gal. 5, 6, πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη soll darum nichts beweisen, weil die Liebe Gal. 5, 22; Röm. 15, 30 als Frucht des Geistes bezeichnet werde, also nur mittelbar vom Glauben ausgehen könne. Als ob Glaube und Geist Gottes im Menschenherzen nicht im selben Augenblick sich begegneten und einander bedingten; also nicht ebendarum die Liebe, indem sie den Geist zum Vater hat, die πίστις zur Mutter haben könnte! Unbefangen hat Ritschl a. a. O. S. 324 die Stelle Gal. 5, 6 als Zeugniß für den Begriff eines wirkungskräftigen Glaubens gewürdigt. Aber wenn er sich das Wirkungskräftige aus der Verwandtschaft der Begriffe πιστεύειν und ὑπακούειν oder ὑποτάσσεσθαι erklärt, so übersieht er, welch ein weiter Sprung zwischen dem Begriff der gehorsamen Unterwerfung und des freien Liebestriebes ist.

6. Die Rechtfertigung. Begriff und Bedingung derselben.

Auf den Glauben hin erfolgt nach Paulus die Gottesthat der Rechtfertigung — οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, Röm. 8, 30. Wir haben hinsichtlich dieses berühmtesten der paulinischen Begriffe zunächst festzustellen, daß er nach der eben angeführten maßgebenden Stelle unter die Momente der Heilsordnung, der Heilszueignung gehört, nicht wie die „Versöhnung“ in die Reihe der Heilsstiftungsmomente. Es ist die reine Umkehr des paulinischen Gedankenganges, wenn Ritschl in seinem berühmten Werke die „Rechtfertigung“ als das im Tode Christi der Gemeinde gemachte allgemeine Gnadengeschenk, die „Versöhnung“ als die individuelle Aneignung desselben betrachtet: die „Versöhnung“ geschieht — als virtuelle Heilsstiftung — im Tode Christi unmittelbar; die Rechtfertigung ist die individuelle Zusprechung derselben an den Gläubigen; sie wird nur einmal, Röm. 5, 9, wo δικαιωθέντες mit καταλλαγέντες (v. 10) synonym gebraucht wird, auf das „Blut Christi“ begründet, auf dem sie objectiv allerdings beruht, — sonst immer auf den Glauben, als auf die subjective, individuelle Bedingung, unter der die für alle gestiftete Versöhnung zur Rechtfertigung des Einzelnen wird. So ist es denn auch eine pure Eintragung in die paulinische Gedankenwelt, wenn Ritschl die Rechtfertigung ursprünglich der Gemeinde als solcher geschenkt sein und so erst an den Einzelnen gelangen läßt. Kein Wort und keine Wendung des Apostels deutet auf diese Vorstellung; vielmehr wie der Glaube ein durchaus unmittelbares, persönliches Verhältniß zu Gott und Christo ist, so auch die darauf beruhende Rechtfertigung, die überdies so oft als Sache des einzelnen Gläubigen als solchen betont wird (vgl. Röm. 5, 1 u. 9; 6, 7; Gal. 2, 16 u. s. w.) — Der Begriff als solcher wurzelt im Alten Testament. Schon dort hat derselbe den — bekanntlich von der katholischen Auslegung verkannten — sogenannten forensischen Sinn; d. h. das Wort הִצְדִּיק, δικαιοῦν, ist der Gerichtssprache entnommen, und bedeutet nicht: einen Menschen sittlich bessern oder umwandeln, sondern: ihn für gerecht anerkennen oder erklären, ihn nicht verurtheilen, sondern freisprechen. Nun kann ein Richter einen vor ihm Stehenden „gerechtsprechen“, weil derselbe in der That gerecht (unschuldig) ist, (— δικαιοῦν τὸν δίκαιον, justificatio justi, Deut. 25, 1 —); er kann ihn allenfalls auch gerechtsprechen, obwohl er es nicht ist, er kann einen Schuldigen freisprechen (justificatio injusti). Letzteres ist seitens des gewöhnlichen Richters eine Pflichtwidrigkeit (Exod. 23, 7): dagegen ist ein König mit einem Gnadenrecht ausgerüstet, kraft dessen er auch einen Schuldigen frei-

sprechen, einen Ungerechten „rechtfertigen“ kann (Röm. 4, 5). In dieser zwiefachen Anwendbarkeit, aber immer im forensischen Sinne, geht der Begriff in die religiöse Sprache des Neuen Testaments über. Es ist hier zunächst der Gedanke des göttlichen Endgerichts, der ihn herbeizieht. Im Endgericht wird Gott die gerechtsprechen, welche es in der That sind; „aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt, und aus deinen Worten wirst du verurtheilt werden“, sagt Jesus Matth. 12, 37. Im selben Sinne endgerichtlicher justificatio justi schreibt Paulus Röm. 2, 13: „Nicht die Hörer, sondern die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden“ (vgl. auch 1. Kor. 4, 4); und nicht wesentlich anders, jedenfalls im Sinne der Gerechtanerkennung solcher, die gerecht sind, gebraucht, wie wir sahen, Jacobus das Wort. Aber auch schon in der anderen möglichen Anwendung, im Sinne der Begnadigung oder Freisprechung eines Schuldigen, kennen die Evangelien das Wort. Wenn es im Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner Luc. 18, 14 heißt: „Dieser ging gerechtfertigt hinab in sein Haus vor jenem“, so bedeutet das: der Zöllner stand trotz seiner schweren Verschuldungen in Gottes Augen gerechter da als der nach Menschenmaß gerechte Pharisäer, denn Gott hatte sein „Sei mir Sünder gnädig“ gehört und erhört. Auf derselben Linie nun bewegt sich der paulinische Begriff der Rechtfertigung da, wo er der eigenthümlichen Heilsordnungslehre des Apostels angehört, wie das namentlich in den Lehrausführungen des Galater- und Römerbriefes der Fall ist. Daß es sich auch in dieser eigenthümlichen paulinisch-dogmatischen Anwendung um einen „forensischen Begriff“, um ein göttliches Urtheilen handelt, beweisen die mit dem Zeitwort δικαιοῦν verbundenen Vorwörter παρά oder ἐνώπιον, „bei Gott oder in Gottes Augen“ (Röm. 2, 13; 3, 20), ebenso die Gleichsetzung des δικαιοῦν mit λογίζεσθαι δικαιοσύνην (4, 6. 11), und die Entgegensetzung von ἐγκαλεῖν, verklagen, und δικαιοῦν (8, 33). Und nun wendet Paulus diesen forensischen Begriff, sofern er ihn nicht wie Röm. 2, 13; 1. Kor. 4, 4 im gemeinchristlichen Sinne, sondern im Zusammenhang seiner eigenthümlichen Lehrgedanken gebraucht, nicht auf jenen Urtheilsspruch Gottes an, der am jüngsten Tage erwartet wird und die alsdann Gerechten gerechtspricht, sondern auf dasjenige Gottesurtheil, mit welchem Gott den im Glauben an seine Gnade sich an ihn wendenden Sünder empfängt, also auf das den Christenstand begründende sündenvergebende Gottesurtheil, in welchem Gnade vor Recht ergeht. In der Natur dieses Begnadigungsactes liegt es, daß

in ihm mit der Idee des Urtheils sich die des Geschenkes verbindet, denn die dem Schuldigen in richterlicher Form zugesprochene Unschuld oder Gerechtigkeit ist ja keine verdiente, sondern eine geschenkte, eine δωρεά τῆς δικαιοσύνης (Röm. 5, 17); die Rechtfertigung wird dem Sünder zu Theil nicht κατ' ὀφείλημα, sondern τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι, δωρεάν (Röm. 3, 24; 4, 4 f.). — Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es diese Idee des Gnadengeschenks, welche insonderheit der substantivischen Fassung des Begriffs zu Grunde liegt, dem Begriffe der δικαιοσύνη θεοῦ da, wo derselbe nicht die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit, sondern — wie Röm. 1, 17; 3, 21; 2. Kor. 5, 21 — nur etwas dem Menschen Noththuendes bezeichnen kann. Man hat diesen Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ früherhin im Sinne des Genitivus objectivus gedeutet als „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, allein obwohl dieser Gedanke an sich richtig und paulinisch ist, paßt er doch formell schon zu Röm. 1, 17 nicht, indem eine pure menschliche Beschaffenheit, ein dem Menschen notthuender Zustand als solcher nicht „im Evangelium geoffenbart werden“, noch weniger den wesentlichen Inhalt des Evangeliums ausmachen kann. Vielmehr zeigt die in Röm. 10, 3 vorliegende Entgegensetzung von δικαιοσύνη θεοῦ und ἰδία δικαιοσύνη, d. h. selbsterarbeiteter Gerechtigkeit, Selbstgerechtigkeit, welche Israel vor Gott zu Stande zu bringen sich mühte, daß die „Gottesgerechtigkeit“ im Sinne des Genitivus auctoris als von Gott **ausgehende**, von Gott als gnadenvollem Urheber dem Menschen zuzuwendende gedacht sein muß. So, als göttliches Gnadengeschenk, bildet sie den Offenbarungsinhalt des Evangeliums im Unterschied vom Gesetz (Röm. 1, 17; 3, 21), und wenn der Apostel Phil. 3, 9 von einer δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ redet, die er der „ἐμὴ δικαιοσύνη“ ganz ebenso entgegensetzt, wie Röm. 10, 3 die θεοῦ δικαιοσύνη der ἰδία, so wird damit diese Begriffsfassung vollends bestätigt. — Nun aber handelt es sich um die im Menschen vorauszusetzende Ermöglichung oder Bedingung dieses göttlichen Gnadengeschenkes. Denn wie ein rechter König auf Erden das Geschenk eines Schulderlasses zwar aus freiem Gnadenrechte, aber doch nicht in grundloser Willkür austheilt, sondern mit Rücksicht auf gewisse Umstände und Voraussetzungen, welche namentlich die innere Stellung des Zu begnadigenden betreffen, so auch Gott in seiner Gerechtigkeit (Röm. 3, 26). Er rechtfertigt nicht jedweden Sünder, sondern allein den gläubigen, den an Jesum Christum Glaubenden (Röm. 3, 22. 25. 26. 28. 30 u. s. w.); ja wie Paulus auf Grund von

1. Mos. 15, 6 zu sagen liebt, er „rechnet den Glauben als Gerechtigkeit an" (4, 5. 10. 22). Wird hiebei Jesus und Jesu Tod oder „Blut" als die objective Vorbedingung der Gerechtigkeit betont (Ap.-G. 13, 39; Röm. 5, 9; 1. Kor. 6, 11; 2. Kor. 5, 21; Gal. 2, 17), so haben wir oben gesehen, daß das nicht in dem Sinne gemeint ist, als hätte Jesus Gotte das Begnadigen erst durch Abfindung einer widersprechenden Strafgerechtigkeit ermöglichen müssen, sondern in dem Sinne, daß er durch seine Erscheinung und Todeshingabe den Menschen die Gnade Gottes offenbart, verbürgt und überwältigend fühlbar macht, so daß ihnen der Glaube nicht wie eine Rechtsbedingung abverlangt, vielmehr als freie Frucht der göttlichen Liebe abgewonnen wird. Was endlich jenen Glauben selbst angeht, so kann ihn der Apostel — dem oben über die Natur des Glaubens Bemerkten entsprechend — ebenso als Mittel des Gnadenempfanges, als ὄργανον ληπτικόν der Rechtfertigung, wie auch als innermenschliche Unterlage des göttlichen Gnadenurtheils denken: jenes thut er, wenn er von einem δικαιοῦσθαι διὰ πίστεως oder πίστει redet (z. B. Röm. 3, 28. 30), dieses, wenn er δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως oder ἐπὶ τῇ πίστει, „auf Grund des Glaubens" sagt, z. B. Röm. 3, 26. 30; Phil. 3, 9, oder wenn er von einer „Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit" spricht. Immer aber ist es der Glaube an Christum im Vollsinn des Wortes, das Ergreifen der Gnade Gottes in Christo, wie es dem „Von ihm Ergriffensein" (Phil. 3, 12) entspringt, der Glaube, welcher in die Lebensgemeinschaft Christi versetzt, dem allein er die Rechtfertigung zuspricht (ἐν αὐτῷ, 2. Kor. 5, 21; Gal. 2, 17; Phil. 3, 9). Aus diesem Wesen des Glaubens heraus löst sich denn auch bereits das Schwierige und Befremdliche des ganzen Gedankens. Der Glaube ist nicht eine willkürliche Bedingung, die Gott seiner Heilsstiftung angehängt hätte, sondern er ist das Ergreifen der Liebe und Gnade Gottes in Christo: wer die ergreift, der hat sie eben; wer sich im Glauben mit Christo zusammenschließt, der tritt ebendamit in ein neues Verhältniß zu Gott, dessen entscheidende Erstlingsanwendung auf ihn Gnade, Vergebung, Vaterhuld ist.

7. Entstehung und Bedeutung dieser Lehrweise.

Die Frage drängt sich dennoch auf, wie der Apostel zu dieser eigenthümlichen Lehrform kommt und was er bei ihr gewinnt. Die Urapostel haben, wie der Jacobusbrief zeigt, zwar von einer göttlichen justificatio justi geredet, aber die justificatio injusti, mit welcher Gott dem sich bekehrenden und auf den Namen Jesu vertrauenden

Sünder empfängt, haben sie nicht Rechtfertigung, sondern Sündenvergebung genannt. Die wesentliche Gleichbedeutung beider Ausdrücke auch für Paulus geht aus Ap.-G. 13, 38. 39; Röm. 4, 6—8 hervor Und doch haftete jener urapostolischen Lehrart eine Unvollkommenheit an, die sich dem Paulus namentlich in seinem Streite mit den judaisirenden Christen fühlbar machen mußte. Die urapostolische „Sündenvergebung" ließ zunächst nur an den Erlaß der zuvor begangenen Sünden denken; sie drückte nicht einen bleibenden Gnadenstand des Gläubigen aus, wie er für denselben, der noch vorhandenen Sündhaftigkeit unerachtet, nach Paulus fortan besteht (— εἰς τὴν χάριν ταύτην, ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, Röm. 5, 2). Hier setzten, wenn auch im Widerspruch mit der Herzensmeinung eines Petrus (Gal. 2, 15. 16), die Judaisten ein, indem sie — ziemlich ähnlich wie die nachmalige katholische Kirchenlehre — zwar eine einmalige Vergebungsgnade in der Taufe anerkannten, aber den gewordenen Christen hinsichtlich seiner vor Gott erforderlichen Gerechtigkeit doch wieder auf die gesetz-erfüllenden Werke stellten und so in die neutestamentliche Gnadenreligion die jüdische Gesetzesreligion wieder einschwärzten. Ohne Zweifel dieser judaistischen Verfälschung des Christenthums entgegen hat Paulus seine Losung des δικαιοῦσθαι πίστει, χωρὶς ἔργων νόμου geprägt, eine Losung, die in seinen vor dem Streite liegenden Thessalonicherbriefen noch nicht verlautet, dagegen den streitbaren Galaterbrief und den lehrentwickelnden Römerbrief erfüllt. In ihr spitzt sich sein Protest zu gegen den einst von ihm selber getheilten religiösen Irrwahn seines Volkes, als könne das Gottesurtheil, welches den sündigen Menschen von seiner Schuld losspricht, je verdient, durch Gesetzeserfüllung verdient werden; ἐξ ἔργων νόμου, sagt er aus tiefster persönlichen wie allgemeinen Erfahrung, οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ (Gal. 2, 16; Röm. 3, 20).[1]) Nicht auf eignes Thun und Leisten, sondern auf Gottes Gnade, die wir im Glauben ergreifen, sind und bleiben wir in unserm Verhältniß zu Gott ge-

[1]) Daß unter ἔργα νόμου nicht bloße Erfüllungen von Ceremonialgeboten zu verstehen sind, ist gegenwärtig anerkannt; — ὁ νόμος ist dem Apostel nie blos das Ceremonialgesetz. Aber auch nicht Werke sind gemeint, die das Gesetz (durch Furcht oder Lohnsucht) hervortreibt, im Gegensatze zu Werken, die aus Liebe zu Gott geschehen; denn der Gegensatz, in dem das paulinische Denken sich bewegt, ist nicht der von Knechteswerken und Kindeswerken, sondern der von Werken und Glauben. Die ἔργα νόμου sind die Werke, welche das Gesetz nach

stellt; auch eine Ergänzung und damit Halbirung dieses Gnadenprincips durch das Werkprincip, wie die Judaisten sie wollen, ist weder nöthig noch möglich (vgl. Röm. 11, 6). Nicht nöthig, weil die dem Glauben sich schenkende Gottesgnade in Christo eine volle, unendliche ist; wer sie ergreift, der hat sie einfürallemal, sofern er sie nicht wieder fahren läßt (1. Kor. 15, 2; Gal. 5, 4); sie rechtfertigt ihn völlig und für immer, — die Rechtfertigung ist nichts Werdendes, Wachsendes, sondern eine vollkommene und beharrende Gottesthat (Röm. 5, 1. 5. 9 δικαιωθέντες νῦν; v. 11 καταλλαγὴν ἐλάβομεν.) Aber auch nicht möglich ist eine werkthätige Ergänzung, denn den gesetzlichen Standpunkt als fortgeltenden einmal vorausgesetzt, könnte die Unbedingtheit der göttlichen Forderung auch nur eine unbedingte Erfüllung als wirkliche Gerechtigkeit gelten lassen; — „verflucht, wer nicht bleibt in allem, was im Buche des Gesetzes geschrieben steht, daß er es thun soll", Gal. 3, 10. Unter diesem Fluche des Schuldbewußtseins bliebe der Christ, wenn er für seine Rechtfertigung vor Gott auch nur beziehungsweise auf seine eignen Leistungen gestellt bliebe; er käme nie zur Getrostheit und Freudigkeit Gotte gegenüber, sondern müßte sich „abermals fürchten" (Röm. 8, 15), weil auch seine werdende Heiligung dem göttlichen Gesetz niemals auf Erden genügte. — So ist es die Wahrung des höchsten religiösen Kleinodes, der Heilsgewißheit, wenn der Apostel jener judaistischen Halbheit gegenüber unbiegsam bei jener Losung verbleibt, die noch anderthalb Jahrtausende nachher einer weit mächtigeren ähnlichen Verfälschung des Christenthums gegenüber zum Reformationsmanifest hat werden können: „So halten wir nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werk, durch den Glauben" (Röm. 3, 28).[1]) D. h. nicht auf meinem eigenen, auf Erden immer unvollkommenen Thun und Leisten, sondern auf Gottes in Christo geoffenbarter Gnade, die ich ergreife und die, wie sich freilich von selbst versteht, dann in mir nicht müßig, sondern überaus wirksam ist (Röm. 6, 12—14; 2. Kor. 6, 1 f.), beruht mein Wohlverhältniß zu Gott, und eben weil

---

seinem wahren Sinne erfordert, zu denen aber auch nichts als das Wissen des Gesetzes mitgebracht wird. Diese Werke würden, wenn sie wirklich und vollkommen geleistet würden, allerdings vor Gott gerechtmachen (Röm. 10, 5), aber sie werden nirgends geleistet. Der Satz, daß „aus Gesetzeswerken keine Kreatur vor Gott gerecht wird", ist ein Erfahrungsurtheil.

[1]) Das „allein", welches Luther nach älteren Vorgängern hier eingeschaltet hat, entspricht dem Sinne des Apostels durchaus, wie das χωρὶς ἔργων νόμου beweist.

es darauf, darauf allein beruht, ist es ein vollkommenes und in sich selbst gewisses. Nicht als wäre diese Heilsgewißheit dem Apostel eine empirische. Der Gnadenspruch des rechtfertigenden Gottes (δικαίωμα, Röm. 5, 16) vernimmt sich nicht auf sinnlich-übersinnliche Weise; ist doch der ganze Begriff des „Spruches", den Paulus niemals betont, hier nur ein bildliches Element. Aber ebensowenig ist das göttliche Rechtfertigungsurtheil, wie unsere Alten meinten, ein actus dei mere immanens, ein Urtheil, welches Gott zwar bei sich selbst fällte, aber dem Betreffenden ja nicht mittheilte; vielmehr „sein Geist gibt unserem Geiste Zeugniß, daß wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 16). Der Apostel preist Röm. 5, 1—8 die seligen Wirkungen der empfangenen Rechtfertigung: „Nun wir denn sind gerecht geworden aus Glauben, haben wir Frieden im Verhältniß zu Gott durch unsern Herrn Jesum Christum, und rühmen uns der Hoffnung der göttlichen Herrlichkeit; nicht aber das allein, sondern wir rühmen uns auch der Trübsale, indem wir wissen, daß die Trübsal Geduld wirkt, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung Hoffnung; die Hoffnung aber läßt nicht zu Schanden werden, weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsre Herzen durch den uns gegebenen heiligen Geist." Wie sollten denn diese seligen Wirkungen der Rechtfertigung eintreten, wenn die Gerechtfertigten nicht wüßten, daß sie es sind? Die Auslegung bemerkt mitunter sehr selbstgewiß, jener Friede mit Gott sei rein objectiv zu denken, aber sie vergißt, uns dabei zu sagen, wie man denn einen rein-objectiven Frieden mit Gott (— nicht Frieden Gottes mit uns, sondern εἰρήνην πρὸς τὸν θεόν! —) haben könne, ohne seiner subjectiv inne zu werden; und dazu wäre es eine pure Ungereimtheit, auch die folgenden Gottesgaben, Hoffnung der Herrlichkeit, Freudigkeit in Trübsal, ins Herz ausgegossene Liebe Gottes rein-objectiv denken zu wollen. Ohne Zweifel bleibt die Heilsgewißheit, solcher Wirkungen unerachtet, eine Glaubensgewißheit. Aber der hier in Rede stehende rechtfertigende Glaube ist doch keine Einbildung und kein Fürwahrhalten von Lehrsätzen, sondern ein Ergreifen der Gottesgnade in Christo, und als solches hat er Bürgschaften und macht er Erfahrungen, die ihn sprechen lassen: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Gegenwart noch Zukunft, noch irgend etwas Kreatürliches mich zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist" (Röm. 8, 38. 39).

8. Rechtfertigung und Heiligung.

So eröffnet der Apostel von dem Rechtfertigungsgedanken aus bereits den Ausblick auf das letzte, selige Ziel. Wie es Röm. 8, 30 in der Grundstelle von der Heilsordnung heißt οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν, so kommt er schon 5, 1. 2 von dem in der Rechtfertigung begründeten gegenwärtigen Gnadenstande sofort auf die Hoffnung künftiger Herrlichkeit, indem er sich und seinen Lesern sagt, daß wenn es Sündern und Feinden gegenüber Gott in Christo sich soviel habe kosten lassen, um sie zu Gerechten und Lieblingen zu machen, er es solchen gegenüber an nichts werde fehlen lassen, um ihnen auch zum seligen Ziel zu verhelfen (Röm. 5, 6—11).[1] Gleichwohl wäre es das größte Mißverständniß der paulinischen Lehre, wenn man hier die Meinung herauslesen wollte, mit dem Eintritt der Rechtfertigung sei der Mensch schon ohne Weiteres reif zum Empfange der δόξα θεοῦ, zur ewigen Seligkeit geschickt. Vielmehr erinnert der Apostel schon inmitten des eben berührten Zusammenhanges, daß die Gerechtfertigten bei aller Heilsgewißheit, die ihnen als solchen geschenkt ist, doch noch einer Errettung vor dem Zorne (des jüngsten Tages) bedürfen (v. 9. 10), und so oft er auf das letzte Gericht und die endgültige Entscheidung Gottes in demselben kommt, greift er — für manche frommen Vorurtheile vielleicht sehr befremdend — niemals auf die Rechtfertigung durch den Glauben zurück, sondern hebt einen ganz anderen Maßstab des göttlichen Endurtheils, den Maßstab der „Werke“, d. h. des sittlichen Lebensgehaltes und -ertrages hervor. Gleich im Beginn des Römerbriefs 2, 6 f. begegnet uns der denkwürdige Satz, daß Gott am Tage seines gerechten Gerichts „vergelten wird einem jeglichen nach seinen Werken“, und dieser Satz ist keineswegs ein hypothetischer, eine Aussage über das, was Gott thun würde oder gethan haben würde, wenn sein Gnadenwerk und Evangelium nicht wäre, sondern eine durchaus thetische Erklärung über das, was Gott nach den unveräußerlichen Eigenschaften seiner Gerechtigkeit und Unparteilichkeit (v. 11) „einem jeglichen thun wird“. Derselbe Gedanke wird von dem Apostel 2. Kor. 5, 10 insonderheit auf alle Christen angewandt. „Denn wir alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein

[1]) In demselben Sinne wird die Stelle Gal. 5, 5 ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα zu verstehen sein, von der seligen Hoffnung, welche dem Gläubigen, der hienieden im Geiste lebt, durch die Rechtfertigung geschenkt ist. (So auch Lipsius im Handcommentar S. 58: „Also ist ἐλπὶς δικαιοσύνης das Gut, welches der Besitz der Gerechtigkeit erhoffen läßt“).

jeder davontrage, was er bei Leibesleben gethan hat, es sei Gutes oder Böses." Das setzt allerdings, um im letzten Gerichte zu bestehen, nicht nur Rechtfertigung, sondern auch Heiligung voraus, und wie wäre es auch nach allen paulinischen Voraussetzungen vom Wesen Gottes und der Bestimmung des Menschen denkbar, daß Gott sich damit begnügte, Sünder begnadigt zu haben, die in alle Ewigkeit mit Sünde behaftet blieben? Solche wären ja der vollen seligen Gemeinschaft des heiligen Gottes, auch wenn sie ihnen geschenkt werden wollte, innerlich gar nicht fähig. Vielmehr kann die letzte Abzielung der ewigen Liebe mit den Menschen nur dahin gehen, wie es der Apostel Eph. 1, 4; Kol. 1, 22 auch als den wesentlichen Inhalt des vorzeitlichen Liebesrathschlusses ausspricht, „uns heilig, untadelig und unsträflich hinzustellen vor ihm", und demgemäß hat Paulus seinen Lesern nichts Größeres anzuwünschen, als „daß der Gott des Friedens sie durch und durch heilige, und daß ihr Geist ganz sammt Seele und Leib unsträflich behalten werde auf die Wiederkunft unseres Herrn Jesu Christi" (1. Thess. 5, 23; vgl. 1. Kor. 1, 9; Phil. 1, 9—11). — Nur darf diese neue Gedankenreihe des Apostels, in der nun allerdings von dem Erforderniß einer nicht blos angerechneten, sondern auch angeeigneten Gerechtigkeit die Rede ist (Röm. 5, 19; 6, 13. 16. 18. 19; 8, 10; 1. Kor. 6, 9; Phil. 1, 11),[1]) uns nicht verleiten, wie manche Neueren versucht haben, den forensischen Begriff der Rechtfertigung in den katholisirenden einer umwandelnden Gerechtmachung umzubiegen, — ein Versuch, der nicht nur dem klarsten und umfassendsten exegetischen Befund widerspricht, sondern folgerichtig auch einen der größten und unveräußerlichsten paulinischen Gedanken, den Gedanken der dem Glauben als solchem innewohnenden Heilsgewißheit aufhebt. — Aber auch als Folge und Wirkung der

---

[1]) Wir rechnen diesen Stellen auch schon Röm. 5, 19 zu: ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. Denn das Futurum weist im Zusammenhang auf das Endziel, an welchem Paulus wirkliche Gerechte erfordert, und es besteht kein Recht, das δίκαιοι κατασταθήσονται einfach = δικαιωθήσονται zu nehmen. Vielmehr wie in Adam die Vielen nicht blos imputativ, sondern effectiv zu Sündern geworden sind, so müssen in Christo die Vielen auch nicht blos imputativ, sondern effectiv zu Gerechten werden. — Ebensowenig ist in Röm. 8, 10 die der ἁμαρτία, die den Leib sterblich macht, entgegengesetzte δικαιοσύνη, die den Geist lebendig macht, imputativisch zu nehmen. Diese Gerechtigkeit ist ebenso habituell, wie vorher die Sünde.

Rechtfertigung kann das von dem Apostel erforderte neue Leben der Heiligung nicht gedacht werden, wie neuerdings Ritschl wieder versucht hat trotz seiner richtigen Einsicht, daß die Lehre Luthers von dem Entspringen des neuen Lebens aus der Dankbarkeit für die empfangene Rechtfertigung nicht paulinisch sei.[1]) Der exegetische Beweis für dieses Herleiten des neuen Lebens aus der Rechtfertigung ist ganz mißglückt. Hauptsächlich soll das Citat aus Habakuk 2, 4 ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (Röm. 1, 17; Gal. 3, 11), denselben leisten: als ob dasselbe nicht wesentlich um der Begriffe δίκαιος und ἐκ πίστεως willen herangezogen und das ζήσεται nicht offenbar im Sinne des künftigen, ewigen Lebens gedeutet wäre. Ebenso redet der weiterhin herangezogene Ausdruck δικαίωσις ζωῆς (Röm. 5, 18) ganz offenbar — man vergleiche nur das futurische ἐν ζωῇ βασιλεύειν in v. 17 u. 21 — nicht von dem gegenwärtigen neuen, sondern von dem künftigen seligen Leben des Gläubigen, auf welches ihm die Rechtfertigung im Sinne von Röm. 5, 1—11 die Hoffnung eröffnet. Viel eher hätte Gal. 3, 21 herangezogen werden können: εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἦν ἂν ἡ δικαιοσύνη; denn hier dürfte allerdings unter δυνάμενος ζωοποιῆσαι die Fähigkeit gemeint sein, ein neues innere Leben im Menschen zu wecken (vgl. 2. Kor. 3, 6). Allein wenn diese bemerkenswerthe Stelle ein wechselseitiges Bedingtsein der Rechtfertigung und des neuen Lebens voraussetzt, worauf wir weiterhin kommen werden, so lehrt doch auch sie darum noch keine Ableitung des neuen Lebens aus der Rechtfertigung. Man wird vielmehr sagen müssen: wenn der Apostel das neue innere Leben der Gläubigen als Frucht der Rechtfertigung gedacht hätte, so würde er in Röm. 5, 1—11, wo er die herrlichen Folgen und Wirkungen der Rechtfertigung preist, doch vor allem auf diese nächste und wichtigste hingewiesen haben; er thut es aber nicht. Statt dessen macht er von Kap. 5 auf Kap. 6 einen Uebergang zu der Frage des neuen inneren Lebens, der völlig anders lauten müßte, wenn das neue Leben als Frucht der Rechtfertigung gedacht wäre; er führt Kap. 6 dasselbe ausdrücklich nicht auf die Rechtfertigung, sondern auf das Mit Christo Gestorben-sein zurück. Auf diesen Uebergang und neuen Gesichtspunkt haben wir, um das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung klarzustellen, vor allem zu achten.

---

[1]) Ritschl a. a. O. S. 323.

Nachdem der Apostel in Röm. 1—5 die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als das religiös-vollkommene, dem mit Gott Frieden suchenden Gemüth vollen Trost und selige Hoffnung gewährende Evangelium entwickelt hat, ergänzt er diese rein-religiöse Betrachtung Kap. 6—8 durch eine religiös-sittliche. War die religiös so trostvolle Lehre nicht in demselben Maße sittlich bedenklich? Wenn alle Gnadengüter Menschen zugesichert wurden, die doch Sünder waren und blieben, hieß das nicht die Sünde vergleichgültigen, ja zum Beharren in ihr ermuthigen? Der Apostel antwortet auf dieses von ihm selbst aufgeworfene Bedenken mit einer Betrachtung, die nicht wieder an die Idee der Rechtfertigung anknüpft, sondern ganz neue Ausgangspunkte nimmt. Wie könnten wir, führt er aus, der Sünde noch leben, der wir gestorben sind? Der Christ ist als solcher mit Christo gestorben, durch die Taufe in Christi Tod begraben, um hinfort in einem neuen Leben, einem Leben der Heiligung Gotte zu dienen. Gerade die Gnade hält uns dazu an, nicht das Gesetz; während dieses nur den unseligen inneren Zwiespalt in uns aufrühren und uns unserer Ohnmacht zum Guten überführen konnte, hat Gott in Christo jenen Zwiespalt überwunden und eine Geistes- und Lebensmacht uns eingepflanzt, die uns befähigt, nicht mehr nach dem Fleisch, sondern nach dem Geiste zu wandeln. Und nur unter dieser Voraussetzung, betont das achte Kapitel, gelten uns alle die Tröstungen, welche die Liebe Gottes in Christo mit ihrer rechtfertigenden Gnade uns bietet. In diesem Abschnitt des Römerbriefs, dessen Vollgewicht neben den Ausführungen der früheren Kapitel nicht immer hinreichend gewürdigt worden ist, tritt uns also auch für die Heilsordnungslehre des Apostels ein Gedanke entgegen, den wir nach unserem Verständniß seiner Lehre von der Heilsstiftung gar nicht anders erwarten konnten: der Gedanke, daß in Christo nicht blos Tilgung unsrer Sündenschuld, sondern auch Brechung der Macht der Sünde für uns zu finden sei, und daß eine einseitige Aneignung der entschuldenden oder rechtfertigenden Seite des Heils, ohne wirkliche Entsündigung, ohne Heiligung undenkbar sei. Diese Entsündigung wird von dem Apostel in Röm. 6 und auch sonst mit Vorliebe als ein Mit Christo sterben und auferstehen vorgestellt, als eine Todes- und Lebensgemeinschaft mit ihm, kraft deren man der Sünde absterbe und zu einem neuen, gottgeweihten Leben auferstehe (Röm. 6, 1—11; Gal. 2, 19. 20; 6, 14; Kol. 2, 12. 13; 3, 1—4). Daneben wendet er in gleichem Sinne den bildloseren, alttestament-

9. Die grundlegende Erneuerung.

licheren Begriff der Heiligung an (Röm. 6, 22), als deren Quell für uns 1. Kor. 1, 30 Christus ebenso bezeichnet wird, wie er Quell unsrer δικαιοσύνη (Rechtfertigung) sei. Und nun sind beiderlei Bezeichnungen unsrer Entsündigung durch Christus von derselben doppelten Anwendung: sie können beide einerseits einen fortgehenden Proceß des inneren Lebens, und andererseits eine diesem Fortgang zu Grunde liegende einmalige innere Thatsache bedeuten. So ist die „Heiligung" (ἁγιασμός) einmal das letzte Ziel und die währende Aufgabe des Christenlebens (Röm. 6, 19. 22; 1. Thess. 4, 3. 4. 7); — Gott muß die Christen „heiligen durch und durch, daß sie unsträflich dastehen bei der Wiederkunft Jesu Christi" (1. Thess. 5, 23): andererseits sind sie schon ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1. Kor. 1, 2) und daher ἅγιοι (Röm. 15, 26; 1. Kor. 1, 2; 6, 11), nämlich grundlegender Weise, insofern sie Christus dem sündigen Weltzusammenhang entnommen und in das heiligende Element seiner Gemeinschaft versetzt hat (Gal. 1, 4; Kol. 1, 13). Desgleichen unterscheidet der Apostel bei jener Todes- und Auferstehungsgemeinschaft mit Christo das einmalige „Gestorbensein" von dem dauernden In einem neuen Leben wandeln (Röm. 6, 2. 4. 5. 6. 8. 11; 7, 6). Nicht als wäre jene einmalige innere Thatsache zu denken als ein bloßes Der-Sünde-sterben ohne gleichzeitiges Gotte-auferstehen, oder jenes fortgehende neue Leben zu denken ohne ein begleitendes fortgehende Der-Sünde-sterben. Vielmehr kann der Apostel auch die grundlegende Thatsache als ein Mit-Christo-auferstandensein oder als erfahrene Neuschöpfung, und ebenso die Entfaltung des neuen Lebens als fortgehende Ertödtung des Fleisches und seiner Triebe bezeichnen (Kol. 3, 1; 2. Kor. 5, 17; — Röm. 8, 13; Kol. 3, 5). Aber weil der Tod Christi eine in sich abgeschlossene Thatsache ist, seine Auferstehung dagegen die Eröffnung eines dauernden, unvergänglichen Lebens (Röm. 6, 9. 10), so hat Paulus vorgezogen, den einmaligen Beginn des neuen Lebens, das was unsre dogmatische Sprache „die Wiedergeburt" nennt, mit Jesu Tode, und das, was unsre Dogmatik „die Heiligung" nennt, die fortgehende Entfaltung des neugeborenen Lebens, mit Jesu Auferstehung in Vergleich und Zusammenhang zu setzen. Ueberdies mochte es seiner eigenthümlichen Erfahrung, dem jähen und wie tödtlichen Zusammenbruch seines alten Menschen in seiner Bekehrung, besser entsprechen, den von Christus hervorzurufenden einmaligen Umschwung des inneren Lebens als ein Sterben, denn als ein Geborenwerden vorzustellen (vgl. Gal. 2, 19. 20; 6, 14). — Nun hat

es keine Schwierigkeit, sich einen fortgehenden Proceß der Heiligung zu denken, der im Christen auf Grund seines Glaubens stattfinde, zumal da der Apostel diesen Proceß in ermahnender Weise, also unter dem Gesichtspunkte zu erfüllender Pflicht predigt: dagegen hat jene einmalige, abgeschlossene Thatsache des Mit-Christo-Gestorbenseins, der grundsätzlichen Heiligung etwas Geheimnißvolles. Denn hier handelt sichs nicht, wie 2. Kor. 5, 15 in dem „Ist Einer für alle gestorben, so sind sie alle gestorben", um eine bloße im Tode Christi begründete Idee und Bestimmung für alle, sondern um eine innere Thatsache des Einzellebens. Wann und wie geschieht dieselbe?

Der Apostel führt dieselbe Röm. 6, 3. 4 auf die Taufe zurück: „Oder wisset ihr nicht, daß soviele eurer auf Christum Jesum getauft sind, die sind auf seinen Tod getauft? So sind wir nun mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf daß, wie Christus auferweckt ist durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in Neuheit des Lebens wandeln sollen". Hierauf ist neuerdings die Theorie gebaut worden, Paulus unterscheide aufs strengste zwei Gnadenthaten Gottes: eine, durch welche der Mensch gerechtfertigt und in das neue Kindschaftsverhältniß zu Gott versetzt werde, und eine zweite, welche in der Mittheilung des h. Geistes und seiner Heilswirkungen bestehe; — die erstere erfolge auf den Glauben hin, die zweite erst in der Taufe.[1]) Wir sind der Ansicht, daß hier der Buchstabe des Apostels wider seinen Sinn und Geist mißdeutet ist. Wie sollten wir uns einen Gläubigen, Gerechtfertigten, zum Gotteskinde Angenommenen denken, der noch im alten Knechtesdienst des Fleisches und Gesetzes stünde, also noch seufzen müßte „Ich elender Mensch", — weil er noch nicht dazu gekommen wäre, sich taufen zu lassen? Oder wie sollten wir den tiefsten inneren Umschwung des Menschen uns denken als Wirkung eines äußeren, sinnenfälligen Vorgangs; wie es begreifen, daß der Apostel, dessen ganze Heilsordnungslehre bis dahin sich psychologisch-ethisch vermittelte, hier auf einmal einen Sprung ins Magische gethan und die tiefste sittliche Wirkung der Gnade an einen äußeren Ritus, der doch jederzeit an den Unrechten kommen kann (vgl. Ap.-G. 8, 13; 1. Kor. 10, 1—5), gebunden hätte? Die Sache ist die, daß der Apostel um der bekannten Symbolik des Taufactes willen, der in seinem Untertauchen

10. Verhältniß zu Taufe und Glaube.

[1]) Weiß a. a. O. S. 323 f.

ein in Tod und Grab Versenken darstellt (Röm. 6), an die Taufe angeknüpft hat, was er ebensogut an den Glauben anknüpfen konnte; den Glauben, dessen Ausdruck und entscheidender Act ihm eben das Sich-taufen-lassen war.[1]) Das wird sich uns, soweit es seine Idee von der Taufe angeht, nachmals bestätigen: hier wird es genügen, es aus seiner bereits entwickelten Idee vom Glauben zu begründen. Erinnern wir uns zunächst, was nach Paulus des Glaubens wesentlicher Gegenstand und lebendiger Grund ist. Wenn ihm doch der Christenglaube, der da rechtfertigt, etwas Mehreres ist als ein bloßer Verlaß auf die Wahrheit einer Lehre; wenn er ein Ergriffensein des Herzens von der Liebe Gottes in Christo, ein mit dem Herzen Ergreifen des persönlichen, lebendigen Heilandes ist, dann ist es unmöglich, daß im Glauben das Herz das, wovon es ergriffen ist und was es ergreift, nicht als wirkende Kraft in sich aufnehme und unmittelbar als solche erfahre. Nun aber ist die in unsre Herzen sich ergießende Liebe Gottes in Christo (oder nach Röm. 5, 5 „der heilige Geist") nichts andres als die Macht eines neuen Lebens, vor der die Selbstsucht, die Sünde ersterben muß: wie könnte sie denn ein Herz ergreifen und erobern, ohne es im selben Augenblick im innersten Grunde umzukehren? Wiederum, der Christus, den der Glaube ergreift, ist doch der für uns Gekreuzigte und Auferstandene, welcher der Sünde bis aufs Blut widerstanden und das alleinige Recht des θεῷ ζῆν siegreich behauptet hat (Röm. 6, 10): wie könnte ihn denn jemand im Glauben in sein Herz aufnehmen, ohne damit sich ihm grundsätzlich nachzuarten, in demselben Augenblicke grundsätzlich der Sünde zu sterben und anzufangen Gotte zu leben? Zu demselben Ergebniß gelangen wir, wenn wir den Act des Glaubens als solchen ins Auge fassen. Ist der Glaube Hinkehr des Herzens zu Gott in Christo, so ist die Abkehr vom ungöttlichen Wesen, also der grundsätzliche Bruch mit der Sünde, seine unmittelbare Vorbedingung, ja seine eigne negative Seite: wie sollte dieselbe denn erst hinter den Glauben fallen, als Wirkung einer zweiten, nicht erst an den Glauben anknüpfenden Gottesthat? Welcher nachdenkende Bibelleser hätte sich noch nicht die Frage vorgelegt, wohin doch bei Paulus

---

[1]) So auch Lipsius zu Gal. 3, 16: „Wenn nach v. 26 der Glaube, nach v. 27 die Taufe in die Gemeinschaft Christi versetzt, so zeigt schon das γάρ v. 27, daß beidemale ein und derselbe mystische Vorgang gemeint ist, dessen subjective Seite der Glaube, dessen objective Seite die Taufe ist".

die urchristliche μετάνοια gekommen: die einzig haltbare Antwort ist, daß sie ebenso in der paulinischen πίστις enthalten sein muß, wie in der Jesuslehre von der μετάνοια der Glaube (vgl. Marc. 1, 15 mit Matth. 4, 17). Offenbar ist das „der Sünde Sterben“ in Röm. 6 — (ebenso wie das „Von neuem Geborenwerden“ Joh. 3 —) nichts anderes als der vertiefende, an Christi Kreuz anschließende Ausdruck, auf den Paulus den urchristlichen Gedanken der μετάνοια gebracht hat, also wesentliches Moment der Glaubensidee; wie denn auch Gal. 2, 19. 20 das „dem Gesetze Gestorben-sein“ um Gotte zu leben, das Mit Christo Gekreuzigtsein und nicht mehr als Ich leben, sondern Christum in sich lebend haben, offenbar mit dem folgenden „Was ich lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes“ gleichbedeutend gesetzt ist. — So tritt hier erst der ganze Umfang und die ganze Tiefe der paulinischen Glaubensidee ins Licht: der Glaube, wie Paulus ihn faßt, ist die einheitliche Wurzel der beiden unterschiedlichen und doch unzertrennlichen Gottespflanzen im Menschenherzen, der Rechtfertigung und der Erneuerung; er ist als Gottes vornehmstes Werk im Menschenherzen und zugleich als dieses Herzens entscheidendste Selbstthat der einheitliche Grund sowohl des neuen Verhältnisses Gottes zum Menschen, als des neuen Verhältnisses des Menschen zu Gott. Und wie müßten nicht diese beiderlei neuen Verhältnisse sich wechselsweise bedingen und darum mit einander aus demselben Grunde erwachsen?

11. Rückblick auf die Rechtfertigungsidee.

Aber nicht nur die Idee des Glaubens, — auch die Idee der Rechtfertigung tritt durch diese Beziehung zu dem neuen Leben in Christo erst in ihr volles Licht. Gewiß hat der Apostel guten Grund, in seinem Römerbrief die Rechtfertigungslehre der Erneuerungslehre voranzustellen; nicht nur weil der Gegensatz gegen den Judaismus es so erforderte, sondern weil das Gnadenevangelium von der Vergebung der Sünden überall im Menschenherzen dem Glauben als dem Princip des neuen Lebens erst Bahn brechen muß. Darum bleibt es doch Thatsache, daß er in Kap. 6—8 sein Gnadenevangelium der Rechtfertigung von einer anderen Seite her erst unterbaut, und daß darum in anderem Sinne die Erneuerung, die er hier predigt, sogar das logische Prius der Rechtfertigung ist. In einem wenig beachteten Satze, der gleichwohl die unerläßliche Verbindungsbrücke zwischen Kap. 3—5 und Kap. 6—8 bildet, ist das geradezu ausgesprochen: in Kap. 6, v. 7: ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαί-

ωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Mag man diesen Satz sprichwörtlich und dann bildlich nehmen, wozu sich freilich ein dem Worte δεδικαίωται gerechtwerdender Sinn nicht finden lassen will, oder mag man, was wir für das Richtigere halten, zu dem ἀποθανών das durch den ganzen Context nahegelegte τῇ ἁμαρτίᾳ ergänzen und so dem δεδικαίωται seinen solennen paulinischen Sinn (den es auch im ersteren Falle mittelbar hätte) unmittelbar zuerkennen, — jedenfalls liegt hier, bildlich oder unbildlich ausgedrückt, der höchst bedeutsame Satz vor, daß nur der, welcher des in Rede stehenden Todes gestorben, d. h. der Sünde grundsätzlich gestorben ist, von ihr losgesprochen oder „gerechtfertigt" sei. — Derselbe Gedanke tritt uns im Anfang des achten Kapitels v. 1—2 entgegen. „Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ": warum? Weil ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Daß das οὐδὲν ἄρα ἐστὶν κατάκριμα τοῖς κ. τ. λ. nichts anderes ist als die negative Umschreibung des Gedankens: „Sie sind einfürallemal gerechtfertigt", folgt sowohl aus dem Begriffe der Rechtfertigung selbst, welcher das reine Gegentheil von κατάκρισις ist (Röm. 5, 18), als auch wird es bestätigt durch die baldfolgende Stelle v. 33. 34 τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν· τίς ὁ κατακρίνων;[1]) Also noch einmal: warum ist gegen die in Christo Seienden keine Schuldanklage, kein Verur-

---

[1]) Weiß a. a. O. S. 336 sucht der Beweiskraft dieser Stellen wider seine Auffassung dadurch zu entgehen, daß er eine „zweite Rechtfertigung" annimmt, welche im Unterschiede von der ersten mit der Neuschöpfung des inneren Menschen zusammenfiele und nicht mehr Gerechtsprechung, sondern Gerechtmachung wäre. Dieser Ausweg erscheint mir unmöglich. Einmal würde Paulus im Römerbrief sich einer heillosen Verwirrung der Leser schuldig gemacht haben, wenn er die Begriffe κατάκριμα und δικαιοῦσθαι Röm. 6, 7; 8, 1. 30. 33 in einem ganz anderen Sinne gebraucht hätte als in Röm. 1—5. Sodann wäre der Satz οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χρ. Ἰη., wenn er von einer wirklichen Gerechtmachung redete, geradezu unwahr; denn auch jetzt (νῦν) ist noch Sünde, Ungerechtigkeit in den Christen, so daß sie nach 5, 9 noch eines künftigen σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς durch die (wachsende und endlich sich vollendende) Lebensgemeinschaft Jesu bedürfen; vgl. Phil. 3, 12—14. Endlich — wie überflüssig wäre die erste Rechtfertigung, die Gerechtsprechung, wenn sie, die dem Menschen doch erst in der Geistesmittheilung zum Bewußtsein käme, im selben Augenblick ersetzt würde durch eine andere, die nun erst von dem Gläubigen alles κατάκριμα wegnähme. Man darf in dieser ganzen Frage nicht für zwei aufeinanderfolgende Gottesacte nehmen, was nur zweierlei nebeneinander bestehende paulinische Betrachtungen desselben Vorganges sind.

theilungsspruch mehr vorhanden, — warum sind sie gerechtfertigt? Darum weil jene entscheidende Umwandlung in ihnen vorgegangen ist, durch welche die in Röm. 7 geschilderten trostlosen Zustände sittlicher Ohnmacht im Grunde abgethan sind; weil ein neues Lebensgesetz, das Gesetz des ihnen mitgetheilten h. Geistes sie frei gemacht hat von dem Gesetze der Sünde und des Todes, welches vordem in ihnen regierte (7, 23. 25). Denselben Gedanken ergibt uns die [merkwürdige,] schon oben berührte Stelle Gal. 3, 21 εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη. Also die Voraussetzung, die Vorbedingung dafür, daß das Gesetz rechtfertigen könnte, wäre die, daß es neues Leben, Wiedergeburt zu schaffen vermöchte.[1]) — Auf das gleiche Ergebniß führt endlich die merkwürdige Stelle 1. Kor. 6, 11: καὶ ταῦτά τινες ἦτε · ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Wenn hier die drei der früheren Lasterknechtschaft entgegengesetzten Begriffe offenbar synonyme sind, so folgt schon hieraus, daß das ἐδικαιώθητε, also die Vergebung der Sündenschuld, zugleich die Brechung der Sündenknechtschaft voraussetzen muß, denn ohne das bildete es ja zu letzterer keinen Gegensatz, der sie in eine abgethane Vergangenheit verwiese. Dasselbe ergibt sich aus der Reihenfolge ἡγιάσθητε — ἐδικαιώθητε, welche verbietet, sich die Rechtfertigung als Voraussetzung des (principiellen) Geheiligtseins zu denken; diese Reihenfolge deutet vielmehr das umgekehrte Verhältniß an. Endlich, wenn das ἐδικαιώθητε ebenso wie das ἀπελούσασθε und ἡγιάσθητε geschehen ist „ἐν πνεύματι θεοῦ", so wird es nicht mehr erlaubt sein, die Rechtfertigung auf einen ersten und die Geistesmittheilung auf einen zweiten Gottesact zurückzuführen, vielmehr geboten sein, die Geistesmittheilung, d. h. den neuen Lebensanfang in den Proceß des Gläubigwerdens zu verlegen, welchen das ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε als seinen gemeinsamen Grund voraussetzt.[2]) Und wie

---

[1]) Denn nicht, wie Weiß a. a. O. § 65 Anm. sagt: „daß das, was neues Leben zu geben im Stande sein soll, auch Gerechtigkeit muß bewirken können", sondern daß das was Gerechtigkeit beschaffen soll, vorab neues Leben müßte schaffen können, ist die klare Logik des Satzes.

[2]) Gegenüber dieser gegen die Auseinanderreißung von Rechtfertigung und Geistesmittheilung allerdings durchschlagenden Stelle greift Ritschl a. a. O. S. 335 zu dem verzweifelten Mittel, den Apostel das eigentlich zu ἡγιάσθητε gehörige ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ „incorrecterweise" zu ἐδικαιώθητε setzen zu lassen. „Die

könnte auch die Geistesmittheilung in einen späteren Moment als in den des Gläubig-werdens fallen, da nach Paulus niemand Jesum seinen Herrn nennen (d. h. nach Röm. 10, 9 an ihn glauben) kann ohne durch den heiligen Geist (1. Kor. 12, 3)? Oder wie könnte die Rechtfertigung in einen früheren Moment fallen als die Geistesmittheilung, da nach 2. Kor. 5, 21; Phil. 3, 9 die Rechtfertigung nur erlangt wird ἐν Χριστῷ, ein ἐν Χριστῷ εἶναι aber ohne Geistesbesitz und ohne daß man durch denselben καινὴ κτίσις wäre, nach Röm. 8, 9; 1. Kor. 6, 17; 2. Kor. 5, 17) ein Unding ist? — Damit dürfte die logische Priorität des grundlegenden ἁγιάζεσθαι vor dem δικαιοῦσθαι bei Paulus hinreichend bewiesen sein; — wohlgemerkt, des grundlegenden ἁγιάζεσθαι, dessen, was unsre Dogmatik die „Wiedergeburt" nennt im Unterschied von der „Heiligung"; denn daß die fortgehende Heiligung, der Entfaltungs- und Durchbildungsproceß des neuen Lebens, der Rechtfertigung erst nachfolgt und von derselben mitgetragen und -gefördert wird, das bedarf keines Beweises; vgl. Röm. 6, 12 f. mit v. 11; 12, 1 f.; Eph. 2, 10 vgl. mit v. 8. 9. Auch werden wir nicht vergessen dürfen, was wir schon oben bei der Erörterung des Verhältnisses der entschuldenden und der entsündigenden Macht des Todes Christi hervorhoben, daß jene principielle Heiligung oder Erneuerung ihrerseits durch die vorgängige Darbietung der Gnade, Vergebung, Rechtfertigung in Christo erzeugt wird (2. Kor. 5, 19), und daß insofern das logische Verhältniß auch umgekehrt werden kann und von einer wechselseitigen Bedingtheit zu reden ist.[1]) Aber, wie schon dort bemerkt, die Darbietung der rechtfertigenden Gnade in dem Versöhnungsantrage καταλλάγητε ist noch nicht die Darreichung, noch nicht die actuelle, persönliche Rechtfertigung; — die bleibt an den Glauben im paulinischen Voll-

---

Schwierigkeit in v. 11, sagt er, kann nicht beseitigt werden ohne die Annahme einer durch die rhetorischen Umstände des Satzes herbeigeführten Ungenauigkeit der Wortstellung." Nach Weiß a. a. O. S. 336 muß man die beiden Bestimmungen ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου und ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ auf die drei synonymen Acte ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε vertheilen. Aber wie vertheilen, da beide Bestimmungen bereits auf das ἀπελούσασθε gleich gut passen?

[1]) Vgl. oben S. 145 f. Ueberhaupt dürfen wir darauf aufmerksam machen, wie sich unsre dortigen und unsre hiesigen Ergebnisse wechselseitig bestätigen. Dasselbe Verhältniß von Entsündigung und Entschuldung, welches dem Apostel auf der objectiven Seite des Heils, in der Heilskraft des Todes Christi waltet, drängt sich auch hier auf der subjectiven Seite, in Wesen und Wirkung des Glaubens auf.

sinn, und ebendamit an die principielle innere Erneuerung gebunden. Es ist schließlich darauf hinzuweisen, wie doch so erst die Lehre des Apostels von der Rechtfertigung alles Anstoßes ledig wird. Nun erst erhellt, daß Gott nicht, wie es scheinen könnte, sich selbst eine Unwahrheit vormacht, wenn er „den Gottlosen gerechtspricht".[1]) Indem er den an Christum Glaubenden rechtfertigt, erläßt er die Schuld einer Sünde, deren Macht im Grunde gebrochen ist, so daß sie von da an eine hinsterbende bleibt; und nimmt er etwas für Gerechtigkeit, was in der That den treibenden Keim aller Gerechtigkeit in sich trägt. Er nimmt nicht ein X für ein U, sondern er nimmt ein Werdendes für ein Seiendes: er kann das, weil er den Heiligungsproceß des Menschen aus dem Gesichtspunkt der Ewigkeit anschaut; er kann das Werdende, Keimende im Menschen schon als Gewordenes, Ausgereiftes betrachten, weil derselbe Christus, der das gute Werk der Erneuerung im Menschen begründet hat, es auch vollführen wird bis zu dem Tage des letzten Gerichtes.[2]) —

Bemerkenswerther Weise hat der Apostel die beiden unzertrennlichen Seiten der entscheidenden Heilserfahrung, die er als einfürallemalige Rechtfertigung und als grundlegende Erneuerung begrifflich unterscheidet, endlich auch in einer einheitlichen Anschauung zusammengefaßt. Wir meinen die Idee der υἱοθεσία, der Einsetzung zum Gotteskinde oder eigentlich Gottessohne, von der Röm. 8; Gal. 4 die Rede ist. Diese υἱοθεσία erscheint von der einen Seite ebenfalls, 12. Die Kindeseinsetzung.

[1]) Nach Weiß freilich (a. a. O. S. 333) hört die Rechtfertigung auf, ein Gnadenact zu sein, wenn sie nicht dem Thatbestand (schlechthin) entgegen erfolgt, sondern einem von Gott erkannten, wenn auch erst im verborgensten Keim vorhandenen Thatbestand entspricht! Es ist also auch kein Gnadenact, wenn ein König einen Majestätsverbrecher begnadigt, weil er im Herzen desselben den zurückgewonnenen künftig treuen Unterthanen erkennt? Auch kein Gnadenact, daß der Vater den verlorenen Sohn wieder zum Kinde annimmt, weil ja derselbe den Keim eines neuen Kindesgehorsams im Herzen trägt!

[2]) Man könnte sich diesem Ergebniß gegenüber auf den Röm. 4, 5 angewandten Ausdruck πιστεύοντι ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ berufen, als Zeugniß, daß Paulus im Glauben keinerlei principielle Gottwohlgefälligkeit erblickt habe. Aber dieser pointirte Ausdruck ist die solenne alttestamentliche Bezeichnung der justificatio injusti im Unterschied von der justificatio justi (Exod. 23, 7), und ist in der Anwendung auf Abraham cum grano salis zu verstehen. Gewiß hat Paulus den gläubigen Abraham als einen εὐσεβής und nicht ἀσεβής gedacht.

wie die Rechtfertigung, als ein forensischer Begriff, („Adoption" als Rechtsact), und fällt von dieser Seite mit der Rechtfertigung wesentlich zusammen. Denn wen Gott zum Kinde annimmt, dem vergibt er ebendamit väterlich alle Schuld und versetzt ihn in ein Verhältniß, in dem er sich nicht mehr zu fürchten hat (Röm. 8, 15). So bleibt von dieser Seite her zwischen δικαίωσις und υἱοθεσία kein weiterer Unterschied, als daß jener Begriff mehr die Aufhebung des Standes der Schuld, dieser mehr die Aufhebung des Knechteszustandes betont (Gal. 4, 7). Aber die υἱοθεσία ist zugleich ein umwandelnder, grundlegend erneuernder Gottesact. Wenn Gott adoptirt, so ist das nicht eine bloße rechtliche Fiction wie in menschlichen Verhältnissen, wo das angenommene Kind nie zum wirklichen wird; sondern Gottes Kindesannahme ist eine wirksame; sie vollzieht sich durch eine wirkliche Zeugung aus Gott, durch ein πνεῦμα υἱοθεσίας (Röm. 8, 15), welches aus dem Menschen eine καινὴ κτίσις, eine neue Kreatur macht (2. Kor. 5, 17). Die beiden Kennzeichen dieser Gottessohnschaft, welche Paulus Röm. 8 nebeneinander hervorhebt, sind einerseits die Zutraulichkeit eines kindlichen Gebetsumganges mit Gott (— das „Abba-rufen", Röm. 8, 15; Gal. 4, 6 —); auf der anderen Seite der durchgreifende sittliche Trieb, den Willen Gottes zu thun und die Gelüste des Fleisches zu überwinden (Röm. 8, 13. 14), — jenes das Kennzeichen des Rechtfertigungsstandes, dieses des neuen Lebens der Heiligung. Und daß dies letztere dem Apostel nicht etwa erst die F o l g e der υἱοθεσία ist, sondern zum Begriff und Wesen derselben gehört, geht so deutlich wie möglich aus seinen v. 14 gebrauchten Worten hervor: ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι (diese und keine andern) υἱοί εἰσιν θεοῦ, — ein Wort, das doch offenbar ausschließt, daß Menschen von Gott zu Kindern angenommen sein, aber den Geist noch nicht empfangen haben könnten. — Wenn dem entgegen die υἱοθεσία ebenso wie die Rechtfertigung für einen rein immanenten Gottesact erklärt worden ist, so daß demnach der Gläubige zum Gottessohne angenommen würde zunächst ohne darum zu wissen und eine Wirkung davon zu spüren, bis ein zweiter Gottesact ihm den Geist der Kindschaft mittheilte, so konnte sich diese den Apostel für einen Scholastiker nehmende Auffassung allerdings mit einem gewissen Scheine auf die Stelle Gal. 4, 6 berufen: ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν. Hier scheint, wenn man ὅτι mit Weil übersetzt, die Sache allerdings so zu liegen,

als ob die Christen zuerst Gottessöhne wären, und dann in Folge dessen den Geist empfingen: daß dies indessen der Sinn des Apostels nicht sein kann, geht daraus hervor, daß der Zusammenhang unmittelbar vorher wie nachher das Gegentheil sagt. Denn wenn nach 3, 26 die Leser „alle Gottessöhne sind durch den Glauben an Christum Jesum“, indem sie, „so viele ihrer getauft sind, Christum angezogen haben“, so ist klar, daß dem Apostel die Gottessohnschaft aus dem Glauben, beziehungsweise aus der Taufe als dem Ausdruck des Glaubens, entspringt,[1]) — daß er aber die Geistesmittheilung nicht erst hinter Glaube und Taufe verlegt haben kann, haben wir gesehen. Wiederum, wenn 4, 7 nach jenem ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα fortgefahren wird: „Daher (ὥστε) bist du nicht mehr Knecht, sondern Sohn“, so liegt in diesem ὥστε doch deutlich ausgedrückt, daß der Christ υἱὸς θεοῦ ist in Folge der vorerwähnten Sendung des Sohnesgeistes in sein Herz: also kann nicht vorher umgekehrt die Sendung des Sohnesgeistes als Folge seines Sohnseins gedacht sein. Man hat bei jener anscheinend natürlichsten Uebersetzung „Weil ihr aber Söhne seid, so sandte Gott“ zu wenig beachtet, wie auffallend es ist, daß ein gegenwärtiger Zustand (υἱοί ἐστε) der Grund sein soll zu einer der Vergangenheit angehörenden Handlung Gottes (ἐξαπέστειλεν). Das Natürliche wäre doch das Umgekehrte, daß der gegenwärtige Zustand Folge der vergangenen Handlung Gottes wäre, und so ist die Deutung guter Ausleger: „daß ihr Söhne seid“ — sc. geht daraus hervor: Gott hat den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt“, bei aller Härte logischer als die heute beliebte.[2]) Hält man sie dennoch für unannehmbar, so hat man sich zu erinnern, daß der Apostel in den unmittelbar voraufgehenden Zeilen die Gottessohnschaft seiner Leser in einem rein ideellen, prophetischen Sinne genommen und schon von Abraham her datirt hat, — in dem Sinne, daß sie — obwohl geborene Söhne, doch unter der Vormundschaft des Gesetzes wie Knechte gehalten werden konnten bis zur Zeit ihrer Mündigkeit. So konnte er etwa in 4, 5 und 6 die υἱοθεσία in der Geistessendung als Verwirklichung einer längst vorhandenen, aber unwirksamen, rein ideellen Kindschaft behandeln: aber die vorher vorhandene υἱότης ist

---

[1]) Die gezwungene Deutung, durch welche Weiß a. a. O. S. 327 diese Folgerung zu bestreiten versucht, ist bereits von Sieffert zu Gal. 3, 27 widerlegt.

[2]) Auch Ritschl a. a. O. S. 356 verwirft die Auslegung der Stelle, welche in derselben den Empfang des Geistes als Folge der Adoption bezeichnet findet, und faßt das ὅτι als „Erkenntnißgrund“ der Thatsache der Sohnschaft.

dann keine von Gott dem persönlichen Glauben zugerechnete, sondern eine dem geistigen Abrahamssamen (3, 14) seit Jahrhunderten zugedachte, und die Stelle verliert alle Beweiskraft für den zeitlichen Unterschied von Adoption und Geistesmittheilung in der paulinischen Heilsordnungslehre.[1]) — Nun aber macht Paulus von der Idee der υἱοθεσία noch einen weiteren Gebrauch, der unsre Auffassung derselben durchaus bestätigt. Die durch die Geistesmittheilung begründete Gottessohnschaft ist nämlich doch nur eine innerliche, geistige, und darum noch keine volle: es ist aber Gottes Absicht, seine Auserwählten seinem verklärten Sohne „gleichgestaltig" zu machen bis in dessen vollendete Herrlichkeit hinein (Röm. 8, 29; 2. Kor. 3, 18). Weil nun diese Verherrlichung, die Verklärung des Leibes und Einweisung in das ewige Herrlichkeitserbe, erst die volle Einsetzung in die Sohnesrechte und -ehren ist, nennt Paulus auch diesen Vollendungsact Röm. 8, 23 υἱοθεσία; — es ist die seither erörterte υἱοθεσία auf höherer Potenz (vgl. Eph. 1, 5). Auch sie ist formell ein „forensischer" Act, die Einweisung in die κληρονομία, welche die Rechtsfolge der Adoption ist (Röm. 8, 17): aber wer wird meinen, sie wäre darum ein rein-immanenter Gottesact, von dem der Betreffende zunächst nichts erführe? Mithin wird auch die schon gegenwärtige υἱοθεσία nicht so zu denken sein, denn beide Acte sind einander gleichartig, nur daß die gegenwärtige υἱοθεσία eine blos principielle, die künftige erst die vollständige ist. — So mündet die paulinische Heilsordnungslehre in eine Anschauung, die wie sie den Rechtfertigungs- und den Erneuerungsgedanken in sich vereinigt, so auch von dem gegenwärtigen Heil zu dem zukünftigen die Brücke schlägt, zu jener letzten voll-

---

[1]) Mit dieser auch von Lipsius zu Gal. 4, 6 bestätigten Zurechtlegung der Stelle fällt der einzige Scheinbeweis, den Weiß für seine Auseinanderreißung der υἱοθεσία und der Mittheilung des πνεῦμα υἱοθεσίας anzuführen hat. Denn daß πνεῦμα υἱοθεσίας nicht der Geist sein sollte, durch den Gott die υἱοθεσία vollzieht, indem er dem Menschen göttliches Wesen einzeugt, sondern nur der Geist, der dem ohnedas empfangenen Zustand der Kindschaft entspricht (Weiß zu Röm. 8, 15), ist eine Behauptung, die völlig in der Luft schwebt. Auch Lipsius a. a. O. urtheilt: „Röm. 8, 15 ist die Geistesmittheilung selbst als die Einsetzung ins Sohnesverhältniß gedacht, sofern erst der Geist des Sohnes sie zu Söhnen macht." Ist dem aber so, dann trägt es auch nichts aus, daß der von mir oben angewandte Ausdruck „Zeugung aus Gott" bei P. nicht (wörtlich) vorkommt (Weiß a. a. O. S. 327); der Gedanke liegt vor, wenn auch nicht der Ausdruck, was ich auch gar nicht behauptet habe.

endenden Stufe der Heilsordnung: οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν (Röm. 8, 30). Aber von dieser Heilsvollendung ist erst an einer späteren Stelle zu reden. —

Siebentes Kapitel.

Das Leben im Geiste.

Die Heilsordnungslehre des Apostels hat uns auf die Idee des heiligen Geistes geführt, „in welchem" Erneuerung, Rechtfertigung, Kindeseinsetzung geschehen. Und so bildet diese Idee den Ausgangspunkt für das nächstanschließende Lehrstück, für die Beschreibung des neuen Lebens, dessen Quellpunkte die Heilsordnung bezeichnete: dasselbe ist nach Paulus ein „Leben im Geiste" (Gal. 5, 25). — Wir sind dem Gedanken des Geistes Gottes oder heiligen Geistes bei Paulus schon wiederholt begegnet: bei der Lehre vom Menschen als solchem („Fleisch und Geist"), bei der Lehre von der Person Christi, und der Lehre von Gott; aber hier erst tritt derselbe in sein volles Licht. Der heilige Geist — oder, wie der Apostel vermöge seiner Grundanschauung von Fleisch und Geist in der Regel schlechthin sagt, „der Geist" — ist in der Heilslehre des Apostels das Princip des eigenthümlich christlichen Lebens, wie es aus Gottes Gnade in Christo und aus dem Glauben, der dieselbe ergreift, sich entfaltet, sowohl in dem einzelnen Gläubigen wie in der Gemeinde derselben. Man kann sagen, daß diese Fassung der Idee des h. Geistes etwas eigenthümlich Paulinisches ist. Zwar schon dem Alten Testamente ist jene ethische Auffassung des Geistes Gottes, in welcher die Heiligkeit desselben in unserem Sinne erst zur Geltung kommt, nicht völlig fremd (vgl. z. B. Ps. 51, 12. 13); aber weit überwiegt doch dort, neben einer fast physisch zu nennenden Betrachtung des göttlichen Geistes, diejenige Anschauung, nach welcher er das Princip der Eingebung und Weissagung ist. So entsprach es einer Stufe der Religion, da der göttliche Geist wesentlich nur wie ein fremder Gast über den Menschengeist kam, aber noch nicht mit dessen innerstem Leben, mit dem sittlichen Willensgrund sich vermählte. Und in diesem alttestamentlichen Sinne haben auch die Urapostel, wie wir sahen, die der messianischen Zeit zugesagte „Ausgießung des Geistes Gottes

1. Der h. Geist als Princip des neuen Lebens.

über alles Fleisch" zunächst verstanden, von einem Allgemeinbesitz prophetischer Gaben und ekstatischer Erscheinungen in der Gemeinde des neuen Bundes (Ap.-G. 2, 16). Bei Paulus verschwindet diese Anschauung zwar nicht völlig, sie lebt fort in seiner Würdigung der neutestamentlichen besonderen Geistesgaben, 1. Kor. 12; aber sie tritt weit zurück gegen die Erkenntniß, daß die eigentliche göttliche Geistesausgießung die Mittheilung eines neuen heiligenden Lebenstriebes an alle wahrhaft Gläubigen ist. — Hierin läuft alles, was wir früher von dem Verhältniß des Geistes Gottes zur menschlichen Persönlichkeit, zur Person Christi und zu Gott selbst bei Paulus vernommen haben, abschließend zusammen. Der „Geist Gottes" — fanden wir — ist Gott selber in seiner innerweltlichen Lebensmacht, in seiner persönlichen und darum heiligen, überall die Sünde abwehrenden Selbstmittheilung an die persönliche Kreatur. Auf diese heiligende Selbstmittheilung an das Menschenherz ist der Liebesgedanke Gottes von Anbeginn gerichtet, aber erst in Christo ist diese ewige Lebensmacht geschichtlich geoffenbart und sittlich weltüberwindend geworden; der heilige Geist ist hier die Macht heiliger Liebe, mit welcher Gott in Christo die Menschenherzen ergreift (Röm. 5, 5). Wenn er sie beruft, rechtfertigt, heiligt so geschieht das alles ἐν τῷ πνεύματι αὐτοῦ, kraft seines Geistes (1. Kor. 6, 11), und wenn er sie durch Mittheilung dieses seines Geistes zu seinen Kindern macht, so zieht Er selbst bei ihnen ein, um wahrhaftig in ihnen als in seiner Behausung auf Erden zu wohnen, wie er sinnbildlich im alttestamentlichen Tempel gewohnt hat (2. Kor. 6, 16; Röm. 8, 11; 1. Kor. 6, 19; Eph. 2, 21. 22). Wiederum hat uns der Apostel gesagt: „Der Herr, d. h. der erhöhte Christus, ist der Geist", 2. Kor. 3, 17, — eine kühne Paradoxie von vielsagender Wahrheit. Christus ist von vornherein der Geistesmensch, der ἄνθρωπος πνευματικός, in welchem das höhere Lebensprincip als πνεῦμα ἁγιωσύνης (Röm, 1, 4) allezeit das Durchgreifende, Allbedingende war, und indem er sich als solcher durchbildet bis zur Vollendung und in dieser Vollendung die Schranken der Sinnenwelt abstreift, wird er zum πνεῦμα θεοῦ selbst, zum πνεῦμα ζωοποιοῦν (1. Kor. 15, 45), zum Träger der göttlichen Selbstmittheilung, der heiligend-beseligenden Gottgemeinschaft für alle. Nicht als wollte der Apostel mit jenem paradoxen Satze „der Herr ist der Geist" jede Unterscheidung zwischen beiden aufheben; er macht eine solche im selben Athemzug, indem er sogleich von einem πνεῦμα κυρίου wie von einem κύριος πνεύματος redet (v. 17. 18). Wie die

Sonne darum nicht aufhört am Himmel zu stehen, daß sie mit ihrem Licht und Feuer auf Erden ist, so steht der persönliche Gott als solcher über seiner in die Welt ausströmenden Lebenskraft, und so steht der verklärte Christus über seiner Gegenwart und Wirksamkeit in seiner Gemeinde. Aber eben als der auf Erden gegenwärtige und in seiner Gemeinde wirksame ist er der Geist: die Stelle Röm. 8, 9—11 veranschaulicht, daß dem Apostel πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα Χριστοῦ und Χριστὸς ἐν ὑμῖν eins und dasselbe ist. — Aber auch zur menschlichen Persönlichkeit als solcher hat das πνεῦμα θεοῦ ein principielles Einheitsverhältniß, das freilich diejenigen nicht erkennen können, welche dem Menschen als solchem das Pneuma absprechen oder seinem Pneuma die ursprüngliche Gottverwandtschaft abstreiten. Ist das menschliche Pneuma, wie Paulus den Athenern gepredigt hat, γένος τοῦ θεοῦ, ein Funke aus Gottes eignem Geiste (Ap.-G. 17, 28. 29); ist es darauf angelegt, Gott in sich und sich in Gott zu hegen, so daß erst in dem vom Geiste Gottes erfüllten und getriebenen Menschen die Idee der menschlichen Persönlichkeit sich verwirklicht, wie müßte da nicht im Gläubigen das ursprüngliche und das erneuernde Pneuma zur Einheit der wahrhaften christlichen Persönlichkeit sich vermählen? Doch ist diese Anschauung keine unbestrittene und bedarf daher genaueren Nachweises.

Die herkömmliche unklare Vorstellung vom heiligen Geiste als einer göttlichen „Person“, welche wir schon früher zurückgewiesen haben, erweist sich auch darin als schief und verwirrend, daß sie es zu einer solchen Einigung des Gottesgeistes mit dem Menschengeiste nicht kommen läßt, sondern zu der Vorstellung treibt, als werde die menschliche Persönlichkeit von einer anderen höheren Persönlichkeit in Besitz genommen und unterdrückt. Unser Apostel hat den heiligen Geist zwar mitunter dichterisch oder rednerisch personificirt, wie er ebenso das Fleisch, die Sünde, den Tod personificirt, aber ernstlich denkt er ihn nicht als Person, sondern als Kraft und Gabe, wie schon aus der Synonymität von πνεῦμα und δύναμις (1. Kor. 2, 4) oder aus der Wendung „der uns gegebene Geist“ (Röm. 5, 5) hervorgeht. Und zwar denkt er ihn als eine Kraft und Gabe, die dem menschlichen Innenleben nicht fremd bleibt, in demselben nicht wie Oel auf dem Wasser schwimmt, sondern dasselbe durchdringt, erhöht, verklärt, mit Einem Worte des Menschen erneutes, besseres Ich wird. Einige Wendungen, welche für die gegentheilige Anschauung zu sprechen

2. Verhältniß zur menschlichen Persönlichkeit.

scheinen, bestätigen das vielmehr, wenn man sie ernstlicher überlegt. So ist in Röm. 8, 16 — αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ ein zusammenstimmendes Doppelzeugniß des göttlichen und unseres eigenen Geistes, also eine zwiefache Ichheit im Christenmenschen gefunden worden.[1]) Aber das σύν in συμμαρτυρεῖν ist hier ebensowenig wie in anderen Anwendefällen dieses Zeitwortes dahin zu pressen, daß von einem zwiefachen Zeugniß die Rede wäre (vgl. Röm. 2, 15; 9, 1), sondern es ist einfach mit Luther zu übersetzen: „Der Geist gibt Zeugniß unserm Geiste", d. h. er selber ist das lebendige, redende Zeugniß unserer Gotteskindschaft; die gottgeschenkte, gotteskindliche Verfassung unseres Inneren bezeugt sich in unserm Bewußtsein. Oder wenn es Gal. 4, 6 heißt, der Geist rufe „Abba, Vater", so verschwindet der Schein, als ob ein anderes Ich als das menschliche, gläubige in uns bete, durch die einfache Beachtung der Parallelstelle Röm. 8, 15, in der es heißt, daß wir ἐν τῷ πνεύματι, kraft des uns geschenkten Kindesgeistes „Abba sagen", d. h. kindlich-zutraulich zu Gott beten können. Aehnlich, aber dunkler ist der Gedanke in Röm. 8, 26, daß, wenn wir nicht wissen, was wir beten sollen, „der Geist für uns eintrete mit unaussprechlichen Seufzern". Auch hier ist, wie in v. 27 das ὁ δὲ ἐρευνῶν τὰς καρδίας zeigt, von dem in's Menschenherz ausgegossenen, aus demselben heraus betenden Geiste die Rede, aber es ist an eine Stunde der Anfechtung und Seelennoth gedacht, wo das göttliche und das menschliche Geistesleben vorübergehend wie auseinandertreten, das göttliche Lebenslicht durch die Umwölkung des natürlichen Geisteslebens nicht durchleuchten und es zu keinem klaren Gebetsgedanken bringen kann: da vertritt gleichsam die dunkle Intention des neuen, gottgeschenkten Ich die rathlose Schwäche des natürlichen, — nicht mit klarem Erkenntnißgedanken und Willensentschluß, denn der würde das harmonische Ineinanderaufgehen beider erfordern, sondern in gefühlsmäßigem, unaussprechlichem Seufzen. So geheimnißvoll die Stelle lautet, so ist doch klar, daß der Apostel auch hier nur dichterisch,

[1]) Wenn Weiß a. a. O. S. 340 nicht nur das menschliche Innenleben als psychologisches von unserm neuen gottgewirkten Geistesleben, sondern auch dieses wieder von dem „objectiven" Leben des uns mitgetheilten göttlichen Geistes unterscheidet, und so dreierlei Geistesleben im Christen herausbringt, so beruht das auf dem durchgehenden Fehler, die wechselnden Vorstellungsformen des Apostels in ebensoviele angeblich von ihm unterschiedene Realitäten erstarren zu lassen.

bildlich zwei Seelen in der Brust des Gläubigen wohnen läßt: denn ein wirkliches göttliche Ich, eine gottheitliche Person kann weder beten, noch falls sie betete, um Gedanken und Worte in Noth sein. — In allen diesen Stellen ist das πνεῦμα ἅγιον als die göttliche Lebensmacht gedacht, welche des Menschen neues gotteskindliches Ich wird und von dem ursprünglichen Ich sich nur insofern abscheidet, als dasselbe noch nicht vollständig erneut ist, — so, wie auch wir von einer besseren Seele, einem besseren Ich neben einem schlechteren reden. Und wie könnte es auch nach den Grundanschauungen des Apostels anders sein? Ist ihm doch, wie wir von Anbeginn sahen, das menschliche Pneuma von Haus aus ein individualisirter Funke des göttlichen, der aber unter dem Druck und der Gewaltherrschaft der σάρξ nicht hat frei auflodern können. Nun kommt die Kraft eben des Geistes über ihn, dem er selbst entstammt, und der aus seinem Elemente genährte glimmende Docht wird zur hellbrennenden Flamme. Es sind namentlich zwei Stellen im achten Kapitel des Römerbriefs, dieser grundlegenden Ausführung über das Leben im Geiste, in welchen diese Anschauung vom Verhältniß des heiligen Geistes zur menschlichen Persönlichkeit deutlich hervortritt. „Ist Christus in euch, sagt der Apostel 8, 10, so ist zwar der Leib todt um der Sünde willen, (die an der σάρξ noch immer ihren Herd hat), aber der Geist ist Leben um der Gerechtigkeit willen". Hier ist offenbar des Menschen eigner Geist gemeint, denn der Geist Gottes ist ja bereits in dem „Ist Christus in euch" als der Rechtschaffenheitwirkende in Rede gestellt, und von ihm wäre es sehr überflüssig, zu sagen, daß er im bestimmten Falle „Leben", d. h. lebendig sei. Es ist vielmehr hier ausgedrückt, was mit dem Menschengeiste vorgeht, wenn der Gottesgeist (denn das ist nach v. 9. 10. 11 der Χριστὸς ἐν ὑμῖν —) in ihn einzieht: er wird ζωή, lebenvoll, lebenskräftig, während er vorher in seinem innersten, gottverwandten Triebe leblos und ohnmächtig, νεκρόν war. In anderer Form, aber im selben Sinne beschreibt v. 2 die Bedeutung der Geistesmittheilung für das menschliche Innenleben: „das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo hat mich freigemacht von dem Gesetze der Sünde und des Todes." Mit der Mittheilung des neuen Lebensgeistes, d. h. des heiligen Geistes, tritt ein neues „Gesetz", d. h. eine neue maßgebende Macht und Norm an die Stelle der alten sündigen und todbringenden, an die Stelle der Macht und Norm der natürlichen Selbstsucht. Aber dies neue „Gesetz" hat nichts Knechtendes wie jenes alte; im Gegentheil, es

wirkt befreiend (ἠλευθέρωσεν). Bis dahin war unser Innerstes, das Gottverwandte in uns, gebunden durch fremdartige Mächte: nun aber kraft des Lebenszuflusses von Oben werden diese Bande gesprengt und der inwendige Mensch sich selbst zurückgegeben. Er wird befreit durch die hergestellte lebendige Gottesgemeinschaft, denn das neue Lebensgesetz, das nun in ihm Macht gewonnen hat, stimmt ja mit dem innersten Triebe des ἔσω ἄνθρωπος, mit dem Gesetze in seinem νοῦς zusammen (7, 22. 23). — So bleibt der Mensch in der Geistesmittheilung durchaus er selbst; seine Persönlichkeit als solche erleidet keine Veränderung noch Vergewaltigung; und doch geht in ihr die gewaltigste Veränderung vor, die sich denken läßt, — so groß, daß der Apostel ausrufen kann: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ τὰ πάντα, 2. Kor. 5, 17; ja, daß er den bisherigen und den forthinigen Zustand wie zwei Personen, als „alten" und „neuen Menschen" (παλαιός und καινός oder νέος ἄνθρωπος, Röm. 6, 6; Eph. 4, 22—24; Kol. 3, 9. 10) einander entgegensetzen kann. Es findet eben eine vollkommene Umkehr des Machtverhältnisses jener beiden das Menschenwesen ausmachenden Factoren statt, mit denen sich unsere erste, grundlegende Untersuchung der paulinischen Lehre zu beschäftigen hatte: hat bis dahin die σάρξ im Menschen geherrscht und den νοῦς, den ἔσω ἄνθρωπος oder das πνεῦμα gefangen gehalten, so ist jetzt dies πνεῦμα, der innere Mensch, in seine angeborenen Herrscherrechte hergestellt; er hat Macht empfangen sich frei nach Gottes Bilde zu entfalten und die σάρξ zu bändigen. (Vgl. Röm. 8, 1—9 mit 7, 14—25.)

3. Innerliche Wirkungen des Geistes.

Nach allen Seiten hat der Apostel die Natur und Bedeutung dieses großen Umschwunges an den Wirkungen, die er in den Gläubigen entfaltet, veranschaulicht und gefeiert. Durch den heiligen Geist, heißt es Röm. 5, 5, ist die Liebe Gottes, d. h. die Liebe, welche Gott seinerseits zu uns hat, in unsre Herzen ausgegossen, d. h. uns fühlbar geworden. Damit ist alle Furcht vor Gott von uns genommen (Röm. 8, 15); wir fühlen uns nicht mehr mit bösem Gewissen als „Kinder des Zornes", sondern haben „Frieden mit Gott" (Röm. 5, 1). Dieser Friedensstand, der an die Stelle der alten ἔχθρα εἰς θεόν (Röm. 8, 7) getreten ist, ermöglicht nun jenen schon berührten kindlich-zutraulichen Verkehr mit Gott, jenes betende Abbarufen, welches Gal. 4, 6; Röm. 8, 15 als besondere Eingebung des Geistes in uns gepriesen wird. Beten konnte der Mensch auch vor-

her, aber in Furcht und Zittern: das Abba-sagen vermag er erst, seitdem der Sohnesgeist in sein Herz eingezogen ist. So geht überhaupt eine Freudigkeit, wie sie der alte Mensch nicht kannte, als beharrliche Grundstimmung durch das Christenleben hindurch. „Das Reich Gottes, sagt der Apostel Röm. 14, 17, ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste“, und „Seid allezeit fröhlich, — Freuet euch in dem Herrn allewege, und abermal sage ich Freuet euch“, ruft er den Thessalonichern, den Philippern zu (1. Thess. 5, 16; Phil. 4, 4). — Diese Freudigkeit ruht auf der Zuversicht des ewigen, seligen Zieles, das sie vor Augen haben: „wir rühmen uns der Hoffnung künftiger Herrlichkeit“, heißt es Röm. 5, 2, und „diese Hoffnung läßt nicht zu Schanden werden (d. h. trügt nicht), denn die Liebe Gottes ist in unsre Herzen ausgegossen durch den uns gegebenen heiligen Geist“. Der heilige Geist — das ist eine seiner Lieblingsanschauungen — ist der ἀῤῥαβών unserer künftigen Seligkeit, das Unterpfand oder „Angeld“ des ewigen Lebens, indem uns Gott in ihm schon einen Erstlingstheil, eine ἀπαρχή (Röm. 8, 23) des ewigen Lebens vorausgegeben hat, zur Bürgschaft, daß er uns auch das noch ausstehende ewige Erbtheil nicht vorenthalten werde (2. Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14). Und diese Hoffnungsfreudigkeit kann auch nicht gedämpft werden durch irdische Trübsal: „Ich erachte, ruft der Apostel Röm. 8, 18 aus, daß die Leiden dieser Zeit der Herrlichkeit nicht werth sind, die an uns geoffenbart werden wird“. Ja diese Leiden selbst werden dem Gotteskinde, dem „alles zum Besten dient“ (Röm. 8, 28), zu einer Schule weltüberwindender Hoffnung: „Wir rühmen uns auch der Trübsale, dieweil wir wissen, daß Trübsal Geduld wirkt, Geduld aber Bewährung, Bewährung aber Hoffnung“ (Röm. 5, 3. 4; vgl. 2. Kor. 4, 17. 18). Und so entspringt dem Stande ἐν πνεύματι eine geradezu unüberwindliche Siegesfreudigkeit der Welt gegenüber: „Wer vermag uns zu scheiden von der Liebe Christi: Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Fährlichkeit oder Schwert? In dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat“ (Röm. 8, 35—37). — Mit diesem Frieden und dieser Freudigkeit in Gott geht weiterhin eine hehre Freiheit des Gewissens Hand in Hand; denn „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“, 2. Kor. 3, 17. Eine Freiheit zunächst gegenüber den natürlichen Dingen. Nun erst, da Gott sein Vater geworden ist, ist der Mensch recht heimisch geworden in Gottes Welt, so daß er vor keiner Kreatur sich zu scheuen hat. „Alles ist euer“,

heißt es für ihn der Naturwelt wie der Geisteswelt gegenüber (1. Kor. 3, 22); nichts Natürliches, von Gott Geschaffenes ist an sich böse, so daß man sich aus seinem unschuldigen Gebrauch ein Gewissen zu machen hätte (Röm. 14, 14; 1. Kor. 10, 25). Aber der Christ steht auch dem geoffenbarten, positiven Gesetz frei gegenüber. Nicht nur, daß kraft der Rechtfertigung sein Gewissen von allem Schuldgefühl für Vergangenes befreit ist; dasselbe ist auch an den Buchstaben vom Sinai als solchen nicht mehr gebunden (Gal. 2, 4; 5, 1 f.). Wie das mosaische Gesetz als Offenbarungsform und Bundesinstrument den fleischlichen, sündigen Zustand des Menschen zur Voraussetzung hatte, so ist die virtuelle Ueberwindung dieses Zustandes durch Christum und Christi Tod auch die Außerkraftsetzung des Gesetzes für die, welche ihm angehören (Röm. 10, 4). Sie sind durch seinen Tod dem Gesetze gestorben (Röm. 7, 1—6; Gal. 2, 19); sie sind es, weil sie Ihm angehören und ἐν πνεύματι Gotte leben (Röm. 8, 2; Gal. 5, 5). Daher gehen vor allem jene dürftigen äußerlichen Satzungen, welche die religiösen Anfangsgründe der Welt bildeten, die Ceremonialgebote, den Christen nichts mehr an: er kennt einen anderen, vernünftigen Gottesdienst, Leib und Seele dem lebendigen Gotte als Opfer zu weihen (Gal. 4, 3 f.; 5, 1; Röm. 12, 1 f.). Aber auch sofern der Gesetzesbuchstabe den unveräußerlichen sittlichen Gotteswillen ausdrückt, ist er der Despot des Gewissens nicht mehr: der Christ hat ein anderes, besseres Verhältniß zum Willen Gottes; er hat ihn nicht mehr als „tödtenden Buchstaben" außer und wider sich; er hegt ihn in sich als geistlichen Lebenstrieb (Röm. 8, 2. 14 ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ); er ist kein ὑπόνομος mehr, und darum doch kein ἄνομος, sondern ein ἔννομος Χριστοῦ (1. Kor. 9, 20. 21). — Das setzt freilich ein neues Denken und ein neues Wollen voraus, das den Willen Gottes von innen heraus findet und ergreift; aber auch diese Gaben verleiht der heilige Geist. Der alte Mensch, auch in seinem Denken sinnlich gerichtet, ψυχικός, reichte mit aller seiner Weltweisheit nicht hinaus über den Bereich der Sinnenwelt; die göttlichen Dinge vermochte er nicht zu verstehen, urtheilslos ließ er sich hinziehen zu den stummen Götzen, die kein Wort der Verständigung für ihn hatten (1. Kor. 2, 14; 12, 2). Der neue Mensch, der πνευματικός, hat im heiligen Geiste auch das vollkommenste Licht der Erkenntniß, welches ihm Klarheit gibt über die höchsten und tiefsten Fragen des Daseins (1. Kor. 2, 15. 16). Ja, wie der Mensch als solcher das Innermenschliche kennt, so kennt der

Geistesmensch kraft des ihm verliehenen Gottesgeistes das Innergöttliche, auch die Gedankentiefen Gottes; „was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört und keines Menschen Herz gedacht hat, — was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben" (1. Kor. 2, 9. 10). Und wenn diese Erkenntniß auch auf Erden immer Stückwerk bleibt und das vollkommene Erkennen, das „Schauen von Angesicht zu Angesicht" erst einer seligen Zukunft vorbehalten ist (1. Kor. 13, 9—12): das ist dem Gläubigen doch schon hienieden gegönnt, in allen Dingen den Willen Gottes auszufinden, in freier Erkenntniß „zu prüfen, was (im Gebiete des Handelns) das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene sei" (Röm. 12, 2). Was aber das Wichtigste ist: er hat, um danach zu thun, nun einen neuen Willen, eine wirkliche sittliche Kraft. Während vorher bei allem Eifer buchstäblicher Gesetzeserfüllung doch kein wahres Thun des Willens Gottes zu Stande kam, ist es durch das befreiende Geistes- und Lebensgesetz in Christo nunmehr möglich geworden, „die Rechtsforderung des Gesetzes frei-innerlich zu erfüllen, indem wir nicht mehr nach dem Fleisch, sondern nach dem Geiste wandeln" (Röm. 8, 4). Die mittelst des Geistes in unsre Herzen ausgegossene Liebe Gottes hat eine Gegenliebe Gottes zu Ihm entzündet, die nicht anders kann als sich ihm, dem Heiligen, zuzubilden in Heiligkeit und Gerechtigkeit (Eph. 4, 24; 2. Thess. 2, 13 ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος; Röm. 6, 22); und die Menschenliebe, welche aus dieser Gottesliebe hervorgeht, ist, weil sie dem Nächsten nichts Böses, sondern nur alles Gute anzuthun vermag, „des Gesetzes Erfüllung" (Röm. 13, 10). So fallen im Christenstande die Ketten der Sündenknechtschaft dahin, in welchen sich auch die hochgebildetsten, stolzesten Weltkinder ohnmächtig befinden, jene „Werke des Fleisches", wie Röm. 1, 24—32; Gal. 5, 19—21 sie aufzählt, und an ihre Stelle treten „die Früchte des Geistes", nämlich „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Treue, Sanftmuth, Keuschheit" (Gal. 5, 22).

4. Der Kampf der Heiligung.

Das ist das ruhende Bild des Lebens im Geiste. Aber dies Bild spiegelt doch nur die eine Seite desselben, und der Apostel hat es zu ergänzen durch ein Bild unermüdlicher Arbeit, ja des ernstesten geistlichen Kampfes, dessen Mahnrufe seine Sendschreiben wieder und wieder durchtönen (Röm. 6, 13 f.; 1. Kor. 9, 24 f.; Eph. 6, 10 f.; Phil. 3, 14 f.; 1. Thess. 5, 8). Es verhält sich mit dem Leben im Geiste wie in dem ganzen Verhältniß von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit: die Gnade reicht ihre Gabe, den h. Geist dar,

nicht daß er dem Menschen die Arbeit erspare, sondern sie ihm ermögliche und ihn dazu antreibe (Röm. 8, 14); sie nimmt ihm die Selbstverantwortung nicht ab, sondern gibt sie ihm erst im vollen Maße zurück. Was auf der einen Seite beseligtes Ruhen in Gottes Gnade und kindliches Nehmen aus der Fülle seiner Kraft ist, das ist darum nicht weniger auf der anderen unendliche sittliche Aufgabe, männlicher Kampf der Heiligung: „Schaffet euer Heil mit Furcht und Zittern, denn Gott ists, der in euch wirket beides, das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen" (Phil. 2, 12. 13). — Ist doch auch das grundlegende Werk seines Geistes, jene principielle „Heiligung" (1. Kor. 6, 11) nur eben ein Anfang, der fortgebildet sein will zur Vollendung; ja ein Erlebniß des Glaubens, das immer von neuem erfaßt (Röm. 6, 11: λογίζεσθε ἑαυτούς), immer voller bewahrheitet werden muß; ein Sieg über die Sünde, der nur dadurch behauptet werden kann, daß er unablässig verfolgt und vervollständigt wird. Noch lebt der Christ, der Geistesmensch, ἐν σαρκί, und diese σάρξ bleibt, so lange er in ihr lebt, eine σάρξ ἁμαρτίας; ist auch ihre Herrschaft über den inwendigen Menschen gebrochen, so hat sie doch in den Außenwerken der Festung, in den μέλη, noch festen Fuß, und von ihnen aus sucht sie ihre Gewalt auch über den inwendigen Menschen zurückzugewinnen. So wogt im Christen fortdauernd jener innere Krieg, den der Apostel Gal. 5, 17 beschreibt: „Das Fleisch gelüstet wider den Geist, und den Geist wider das Fleisch; die beiden sind wider einander, daß ihr das nicht thun sollt, was ihr wollet" (d. h. jedes von beiden sucht den von dem andern bestimmten Willen zu hindern). Unter solchen Umständen gilt es, daß die einmalige innere Erneuerung, das der Sünde Sterben und Gotte Aufleben sich im Christen immer von neuem vollziehe, und der Apostel wird nicht müde, seine Leser dazu zu ermahnen. „Welche Christi Jesu eigen sind, die haben das Fleisch sammt Leidenschaften und Begierden gekreuzigt" (ein für allemal abgethan, Gal. 5, 24). „So sind wir nun, lieben Brüder, Verpflichtete — nicht dem Fleische, um nach dem Fleische zu leben; denn wenn ihr nach dem Fleische lebet, werdet ihr sterben (d. h. verloren gehen); wenn ihr aber durch den Geist des Fleisches Geschäfte tödtet, so werdet ihr leben" (Röm. 8, 12. 13). „Leget ab, eurem früheren Wandel nach, den alten Menschen, der sich vermöge trügerischer Lüste zu Grunde richtet, erneuert euch im Geiste eures Gemüths, und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen

ist in wahrhaftiger Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph. 4, 22—24). „Leget den alten Menschen ab sammt seinem Treiben und ziehet den neuen an, der erneuert wird zur Erkenntniß, gemäß dem Bilde dessen, der ihn geschaffen hat" (Kol. 3, 10) u. s. w. Nicht als meinte der Apostel, wenn er in solchen Ermahnungen von einem „Ertödten oder Kreuzigen des Fleisches" und der „Glieder" redet, eine Moral der Entsinnlichung. Wohl gehört ihm zur Heiligung eine Herrschaft des Geistes über den Leib, die auch dessen unschuldige Neigungen und Bedürfnisse niemals zu Hindernissen höherer Lebensaufgaben werden läßt, und in diesem Sinne kann er den Leib betrachten und behandeln wie einen Gegner im Faustkampf, dem man jede Widerstandsfähigkeit durch Betäuben benimmt (1. Kor. 9, 27). Aber das Natürliche als solches bleibt ihm das an sich Unschuldige und Erlaubte; nur daß die Regel gelte „Es ist alles erlaubt, aber es frommt und erbaut nicht alles" (1. Kor. 10, 23); nur daß man für das „Fleisch", d. h. die natürlichen Bedürfnisse nicht verwöhnend so fürsorge, daß Lüste und Begierden damit großgezogen werden (Röm. 13, 14). Was er mit jenem „Ertödten" meint, das sagt er ohne Bild 2. Kor. 7, 1: „Lasset uns uns reinigen von jeglicher Befleckung des Fleisches und des Geistes", von allen Werken und Zügen der natürlichen Selbstsucht, welche, sei es die sinnliche, sei es die geistige Seite unsrer zum Bilde Gottes geschaffenen Persönlichkeit besudelnd entehren. In diesem Sinne rein-sittlicher Zucht sagt er — „die Glieder" bildlich für die in ihnen wurzelnden selbstisch-sinnlichen Triebe setzend — Kol. 3, 5: „So ertödtet nun eure Glieder, die auf Erden sind, Hurerei, Unkeuschheit, Leidenschaft, böse Lust, und den Geiz, der eine Abgötterei ist, Zorn, Ingrimm, Lästern, schandbare Rede aus eurem Munde, und lüget nicht wider einander." Aehnlich, von dem ethischen Begriffe der σάρξ ausgehend, Gal. 5, 19: „Offenbar sind die Werke des Fleisches, nämlich Hurerei, Unkeuschheit, Unzucht, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Hader, Eifersucht, Zorn, Ränke, Zwistigkeiten, Parteiungen, Haß, Neid, Trunksucht, Schwelgerei, und was dergleichen mehr ist, — wovon ich euch vorhersage, daß die, welche dergleichen treiben, das Reich Gottes nicht ererben werden" (vgl. 1. Kor. 6, 9. 10). Solchen handgreiflichen Warnungen vor den Sünden und Schanden des alten Menschen, wie zumal seine aus der alten Welt neubekehrten Leser sie bedurften, stellt der Apostel andererseits die Frucht des Geistes gegenüber, in der schon oben angeführten Galaterstelle (5, 25), oder er reiht wie im zwölften Kapitel

des Römerbriefs alle die mannigfaltigen zarten Erweisungen der Liebe wie eine Perlenschnur auf, — der Liebe, die er Kol. 3, 14 den σύνδεσμος τῆς τελειότητος, den Zusammenbund, Inbegriff der Vollkommenheit nennt, oder er fordert der Leser eigenes christliche Nachdenken auf, den guten und vollkommenen Gotteswillen nach allen Seiten hin auszufinden: „Was wahrhaftig, was fromm, was gerecht, was keusch, was lieblich, was wohllautend, ist irgend eine Tugend, ist irgend ein Lob, dem sinnet nach“ (Phil. 4, 8). — Es ist die freie Innerlichkeit und praktische Unerschöpflichkeit des christlich-sittlichen Ideals, die ihn so reden läßt: sie läßt ihn auch neben das immer unzulängliche Wort der Einzelermahnung wiederholt das lebendiger predigende Vorbild stellen, das Vorbild Gottes (Eph. 5, 1 μιμηταὶ τοῦ θεοῦ), das Vorbild Christi (Phil. 2, 5 f.); auch sein eigenes Vorbild (1. Kor. 11, 1), welches darum das praktischste ist, weil es das Vorbild eines auch erlösungsbedürftigen, noch als Christ mit Sünde behafteten Menschen ist. Es ist vor allem ein Vorbild des demüthigsten und zugleich hochgemuthesten **Ringens** nach der Vollkommenheit: „Nicht daß ich es schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei, ich jage aber nach, ob ich es — das christliche Lebensideal — ergreifen möchte, dieweil ich von Christo Jesu ergriffen bin. Brüder, ich achte mich selbst noch nicht dafür, es ergriffen zu haben; eins aber (weiß ich): vergessend was dahinten ist, mich streckend nach dem was vor mir ist, jage ich zielgemäß nach dem Kleinod der himmlischen Berufung Gottes in Christo Jesu. Wer nun ein Mann ist, — so laßt uns gesinnt sein“ (Phil. 3, 12—15). Ein höchst merkwürdiges Wort: vergessen scheint die (unmittelbar zuvor v. 9 f. doch erwähnte) Rechtfertigung; alles ist auf die Heiligung gestellt, und nicht auf eine Heiligung, bei der es hieße: Wenn uns auch das Vollkommene unerreichbar ist, so wird doch das Stückwerk als Werk guten Willens genügen. Nein, das „Hinankommen aus dem Nacherleben des Todes Christi zur Gemeinschaft seiner Auferstehung“ (v. 10. 11), das Erlangen des himmlischen Kleinodes ist mit heiligem Ernste an die Vollendung der christlichen Persönlichkeit, an die christliche Vollkommenheit als solche geknüpft. Und nicht nur hier, in einem etwa für überschwänglich zu nehmenden persönlichen Herzenserguß: es ist des Apostels Anschauung überall, von dem Ideale der christlichen Vollkommenheit, von der vollendeten Heiligung als Bedingung der seligen Vollendung nichts nachzugeben. „Er wird vergelten einem jeglichen nach seinen Werken: denen, die in ausdauerndem Gutesthun nach Herrlichkeit, Ehre und

Unsterblichkeit trachten, ewiges Leben; aber den Widerspenstigen und der Wahrheit nicht Gehorsamen, sondern der Ungerechtigkeit Gehorchenden Zorn und Grimm" (Röm. 2, 6—8). „Der Gott des Friedens heilige euch durch und durch, und euer Geist ganz, sammt Seele und Leib müsse unsträflich behalten werden auf die Zukunft unseres Herrn Jesu Christi" (1. Thess. 5, 23). Hier ist der Punkt, wo die Zusammenstimmung unsres Apostels mit der Bergpredigt Jesu und ihrer Forderung einer bis zum Vollkommensein hinanreichenden Gerechtigkeit am entschiedensten offenbar wird; — ebendamit auch entscheidend offenbar wird, daß die Rechtfertigungslehre nicht die gesammte paulinische Heilsordnungslehre sein kann, und daß diejenigen sie völlig mißverstehen, welche die Rechtfertigung auch nur theilweise für einen Ersatz der im letzten Gericht erforderten Heiligung halten. Nur daß durch diese unbedingte Geltendmachung des Heiligungsgedankens die paulinische Gnadenlehre gleichwohl keinen Abbruch erleidet, vielmehr sich erst recht vollendet: denn die letzte Zuversicht, daß das Ziel nicht unerreicht bleiben werde, gründet sich doch nicht auf die Treue des Menschen, sondern auf die Treue Gottes, der sein Gnadenwerk an seinen Auserwählten nicht unvollendet lassen werde. „Getreu ist, der euch beruft, — er wird es auch thun" (1. Thess. 5, 24). „Der in euch angefangen hat ein gutes Werk, wird es vollführen bis zum Tage Jesu Christi" (Phil. 1, 6). „Der euch bis ans Ende befestigen wird unsträflich auf den Tag unsres Herrn Jesu Christi, getreu ist der Gott, durch den ihr berufen seid in die Gemeinschaft seines Sohnes" (1. Kor. 1. 8. 9).

5. Heiligung des Geschlechtsverhältnisses.

In diesem Zielpunkt erscheint das Leben im Geiste, ebenso wie in seinem Ausgangspunkt, wesentlich als neues Leben des inwendigen Menschen. Aber der Weg, der von jenem Ausgangspunkt zu diesem Ziele führt, kann kein blos innerlicher sein; er führt durch die Außenwelt hindurch, und an ihren gottgeordneten Verhältnissen hat das Innenleben im Geiste sich zu bewähren und reinigend, heiligend auf die Weltzustände einzuwirken. „So wir im Geiste leben, schreibt der Apostel den Galatern (5, 25), so lasset uns auch im Geiste wandeln", d. h. wenn wir den Geist zum inneren Lebensprincip haben, so muß sich dasselbe auch in unserem nach außen gewandten, thätigen Leben, in unserm Wechselverhältniß mit der Welt erweisen. Indem der Apostel von diesem Gesichtspunkt aus den Weg des christlichen Lebens in die Weltverhältnisse hineinbegleitet

und seinen Gemeinden ihre Aufgaben in denselben zurechtlegt, bahnt er die christliche Reinigung und Heiligung der wichtigsten irdischen Lebensgebiete grundlegend an. Ueberall umfangen und tragen den Christen natürlich-sittliche Gottesordnungen, die durch die Sünde entstellt und verderbt sind, und in deren sittlicher Erneuerung nach der ihnen zu Grunde liegenden göttlichen Idee hat das „Leben im Geiste“ seine sauerteigartige Kraft zu erweisen. Keine von diesen natürlich-sittlichen Ordnungen ist von so grundlegender Bedeutung und zugleich unter der Macht der natürlichen Sündhaftigkeit in so tiefem Verfall, wie jenes primitive Verhältniß, in welchem der aus seinem Innenleben heraustretende Mensch sich sofort findet, das Verhältniß der beiden Geschlechter. Die alte Welt und zumal das orientalische und griechisch-römische Heidenthum, mit dem der Heidenapostel vorzugsweise befaßt war, hatte dem Weibe seine gottebenbildliche Ehre vorenthalten, den Begriff der Keuschheit, wenigstens für den Mann, geradezu aufgelöst, und durch beides die Heiligkeit der Ehe nahezu zerstört. Es war eine ungeheure Aufgabe des Christenthums, hier Wandel zu schaffen, aber der Apostel zeigt sich ihr in bewundernswerther Weise gewachsen, indem er den bei seinen Neubekehrten begreiflicherweise noch mannigfach nachwirkenden Weltverderbnissen die unbeugsame Zucht des Geistes entgegensetzt, aber dieselbe nirgends ins Uebergeistliche überspannt, sondern dem Natürlichen, von Gott schöpferisch Geordneten als der Grundlage des sittlichen Aufbaues sein gutes Recht läßt. Hat die vorchristliche Welt in ihrer schlechtnatürlichen Grundrichtung dem leiblich schwächeren Geschlecht auch die geistige Ebenbürtigkeit je länger je mehr abgesprochen und damit zu der ganzen unsäglichen Herabwürdigung des Weibes den Grund gelegt, so tritt dem der Apostel mit dem großen, die ganze Stellung des Weibes adelnden Gedanken des Evangeliums entgegen, daß vor Gott und in Christo der Unterschied von Mann und Weib keiner mehr sei, indem die unsterblichen Seelen beider desselben Heiles bedürftig und theilhaftig sind: „in Christo, sagt er Gal. 3, 28, ist nicht Mann noch Weib“. Aber diese Unterschiedslosigkeit in der höchsten, geistlichen und ewigen Lebensbeziehung hebt ihm den gottgeordneten natürlichen Unterschied, der in der irdischen Leiblichkeit begründet, für das Leben in dieser irdischen Welt seine durchgreifenden Folgerungen hat, mit nichten auf. Da in der von der christlichen Freiheits- und Gleichheitsidee berauschten korinthischen Gemeinde der Anlauf zu einer Frauenemancipation genommen wird,

welche das verkennt und die Schranken der Weiblichkeit überschreitet; da die korinthischen Christinnen gegen die damals geltende ehrbare Sitte unverschleiert in die Oeffentlichkeit treten, ja den Männern gleich in den Gemeindeversammlungen das Wort ergreifen, tritt der Apostel mit Gründen, die er der Natur und der auf der Natur beruhenden allgemeinen Sitte entnimmt, dem entgegen (1. Kor. 11, 1ff; 14, 34. 35). In dieser irdischen Welt — das ist sein Sinn — hat Gott den Mann als das unmittelbare Abbild seiner Majestät zum Herrscher gesetzt und das Weib ihm untergeordnet; dem Manne gebührt das Reich des öffentlichen Lebens, während dem Weibe das Haus als sein besonderes Lebensgebiet zugewiesen ist; und an diesem natürlich-sittlichen Unterschiede von Männlichkeit und Weiblichkeit thut das Evangelium nichts ab, sondern veredelt ihn nur durch das Bewußtsein gottgewollter wechselseitigen Ergänzung und gemeinsamer ewigen Bestimmung (1. Kor. 11, 11. 12). — Schwieriger war es, das wenigstens für die Männerwelt so gut wie völlig zerstörte Bewußtsein der Keuschheitspflicht in dieser neu zu wecken. Noch in der korinthischen Gemeinde trat dem Apostel die aus der antiken Ansicht und Unsitte wohlbegreifliche Meinung entgegen, die außereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes, die πορνεία, wie er sie unverblümt nennt, sei für den Mann ebenso adiaphoristisch wie die Befriedigung von Hunger und Durst mit beliebigen Lebensmitteln (1. Kor. 6, 12. 13). Paulus bekämpft diesen Irrwahn, indem er auf die sittliche Bedeutung des Leibes als solchen hinweist, mit der sich der unzüchtige Gebrauch desselben schlechterdings nicht vertrage. Der Leib als solcher, führt er 1. Kor. 6, 13 f. aus, ist nicht, wie das Verdauungsorgan, die κοιλία, etwas lediglich dem irdischen Dasein Angehöriges, für die Persönlichkeit Gleichgültiges, sondern — wie seine verklärte Wiederherstellung in jener Welt, seine Auferweckung vom Tode darthut — ein wesentlicher Bestandtheil der Persönlichkeit. Er ist das Organ der Seele, das an deren ewiger Bestimmung theilnimmt: ist zunächst die Seele bestimmt, ein Glied Christi, ein Tempel des heiligen Geistes zu sein, so ist es um ihretwillen, als Werkzeug ihrer Bethätigung, auch der Leib. Und mit dieser seiner sittlichen Bedeutung und Bestimmung ist nun die Hingebung an die πόρνη schlechthin unvereinbar: sie ist die Hingebung des Leibes und mit ihm der Seele in die Knechtschaft zuchtloser Lust (πάθος ἀτιμίας, 1. Thess. 4, 5), also das völlige und grundsätzliche Gegentheil unsrer sittlichen Bestimmung, und so ist es selbstverständ-

lich unmöglich, zugleich unzüchtig und ἐν κυρίῳ zu sein (1. Kor. 6, 15: ἄρας οὖν τὰ μέλη Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο); sie ist Entweihung des Leibes und mit ihm der Seele, welche miteinander Gotte und Christo zu weihen des Christen sittliche Lebensaufgabe ist (1. Kor. 6, 18; Röm. 12, 1). Es ist diese schlechthinige Unverträglichkeit der πορνεία mit der Grundbestimmung des christlichen Lebens, aus welcher der Apostel das Recht nimmt, den πόρνοις vor allen anderen Lasterknechten die Theilnahme am Reiche Gottes abzusprechen und ihre Ausschließung aus der Christengemeinde zu fordern (1. Kor. 5, 11—13). — Im reinen Gegensatz zur πορνεία steht dem Apostel endlich die gottgeordnete Geschlechtsgemeinschaft, die Ehe, über welche sich eingehender zu äußern gewisse Fragen der korinthischen Gemeinde ihn veranlaßt haben (1. Kor. 7, 1 f.). An der Naturgrundlage derselben nimmt er so wenig Anstoß, daß er von dieser Seite her die Ehe geradezu als Bewahrungsmittel gegen die Versuchung zur Unkeuschheit betrachtet und empfiehlt (v. 2). Ebendarum will er auch nicht, daß mit der Ehe im Sinne einer falschen Askese gespielt werde; sondern sie ist nach Gottes natürlich-sittlicher Ordnung zu führen (v. 3. 5). Fragt man nach dem Grunde dieser principiellen Unterscheidung des ehelichen und des außerehelichen Umganges, so genügt dem Apostel zunächst, daß die Ehe von Gott gestiftet und von Christus in Schutz genommen ist (v. 16). Der tiefere Grund liegt ihm doch wohl darin, daß in der Ehe der natürliche Trieb, der in der πορνεία in zuchtloser Weise befriedigt wird, vielmehr versittlicht ist, indem er unter das Gesetz sittlicher Motive, in die Zucht sittlicher Ordnung und Bestimmung tritt: er wird zum Ausgangspunkte eines Verhältnisses persönlicher Liebe und Treue, welches die sinnliche Selbstsucht in die Schule der Selbstverleugnung nimmt. Ebendarum ist dem Apostel die Unauflöslichkeit der Ehe, der Ehe zwischen dem Einen Manne und dem Einen Weibe, wie sich ihm von selbst versteht (v. 2), — von so großer Wichtigkeit. Obwohl ein rein-irdisches Verhältniß und als solches lösbar durch den Tod (Röm. 7, 2), gilt sie doch eben unverbrüchlich bis zum Tode und wird ebendamit dem Spiel der Willkür und Selbstsucht entnommen und zu einer Schule der über Lust und Unlust erhabenen sittlichen Liebe, wie sie 1. Kor. 13, 4—7 beschrieben ist. Den in Korinth vorhandenen Scheidungsgelüsten, welche vielleicht der Meinung entsprangen, als ob man ohne Ehe oder in anderweitigem Ehebunde gottseliger leben könne, hält der Apostel das unbedingte Scheidungs-

verbot des Herrn entgegen und gibt zwar die Möglichkeit einer Trennung zu, aber ohne Freiheit der Wiederverheirathung (1. Kor. 7, 10. 11). Auch den mit Nichtchristen ehelich verbundenen Gemeindegliedern macht er die Aufrechterhaltung der Ehe zur Pflicht, und nur im Falle der nichtchristliche Theil seinerseits das Christenthum des andern zum Anlaß der Scheidung machen will, spricht er den christlichen Gatten vom Joche eines Ehebundes frei, in welchem derselbe nicht in Frieden seines Glaubens leben könnte (v. 12—16).[1]) — Nun aber macht Paulus gleichwohl aus der Ehe keine Regel für alle; er zieht vielmehr für seine Person den keuschen Wandel ohne Ehe vor, und empfiehlt denselben auch den unverheiratheten oder verwittweten Glaubensgenossen als das „Bessere", falls sie im Stande seien, die innere Keuschheit dabei zu bewahren (1. Kor. 7, 1. 8. 9. 26. 38). So kann man den Eindruck empfangen, daß er eine wenig ideale Ansicht von der Ehe gehegt und dieselbe gewissermaßen als eine Krücke für die Unenthaltsamen betrachtet habe. Gleichwohl macht er für jene seine Ansicht nirgends einen asketischen Beweggrund geltend, so daß ihm das ehelose Leben als eine höhere Stufe der Sittlichkeit erschiene, sondern seine Gründe, dasselbe vorzuziehen, sind offenkundig anderer Art. Er selbst hatte im Sinne von Matth. 19, 12 um des Herrn willen im Blick auf den von diesem empfangenen unstäten Beruf des Heidenapostels auf das sonst im Apostelkreise die Regel bildende eheliche Leben verzichtet (1. Kor. 9, 5. 12). Was seinen Rath an Andere angeht, so hielt er das Ende aller irdischen Dinge für unmittelbar bevorstehend und daher die menschheit-fortpflanzende Bedeutung der Ehe für erlöschend, 1. Kor. 7, 26. 29—31. Auch besorgte er vom ehelichen Stande christlicher Jungfrauen eine Dämpfung ihres Eifers um den Herrn, ein Getheiltsein des Gemüthes zwischen dem Heilande und dem Ehegatten, wozu er jedenfalls bei gemischten Ehen guten Grund hatte (v. 32—34). Unter allen Umständen meinte er, daß man dem bevorstehenden letzten Kampfe, der vor der Wiederkunft des Herrn zu erwartenden großen Trübsal (Matth. 24, 21) besser losledig entgegengehe als mit Familien-

[1]) Ueber das Recht einer Wiederverheirathung in solchem Falle spricht sich der Apostel nicht aus; man kann auf ein solches nur etwa daraus schließen, daß er nicht wie v. 11 ein μενέτω ἄγαμος hinzufügt und daß das οὐ δεδούλωται dem οὐ δέδεται Röm. 7, 2 offenbar synonym ist. Daß bei diesem οὐ δεδούλωται, wie Weiß will, zu ergänzen sei „unter die Vorschrift des Herrn" (v. 10), bezweifle ich; die natürliche Ergänzung bleibt: „unter das Joch einer solchen Ehe".

banden beschwert (v. 26. 28). So liegt in seiner Bevorzugung der Ehelosigkeit etwas Individuelles, durch die weitere Entwickelung der Kirche sich von selbst Berichtigendes; es liegt aber auch in derselben ein ächt christlicher Zug. Während die irdische Gesinnung des Judenthums in Ehestand und Kinderzeugen die einzig normale Lebensgestaltung erblickte, ordnete sich bei Paulus das Natürlich-normale der geistlichen Lebensaufgabe und ewigen Bestimmung unter: auch die Ehelosigkeit, freiwillige oder unfreiwillige, kann zum Förderungsmittel dieser ewigen Bestimmung und darum schon auf Erden das „glückseligere" Loos werden (v. 40). Und mit bewundernswerthem Tact hütet sich der Apostel, den Korinthern aus seiner Empfehlung der Ehelosigkeit einen Gewissensstrick zu machen (v. 35), — „Heirathen sie, so sündigen sie nicht", ja „sie thun wohl" (v. 36. 38). Nur einen individuellen Rath gibt er ihnen, und er selbst ist sich des individuellen Charakters desselben wohl bewußt: „Ich möchte, daß alle Menschen wären wie ich, aber jeder hat seine besondere Gabe von Gott, der eine so, der andere so" (v. 7; vgl. v. 25. 40 γνώμην δίδωμι — κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην). — Was jene anscheinend niedere Ansicht von der Ehe (v. 2) betrifft, so war sie jedenfalls sehr angebracht bei den Korinthern, deren Ideen so gern in hohe Lüfte gingen, während sie in den Elementen des praktischen Christenthums noch nicht festen Fuß gefaßt hatten und noch aus dem Gestrüpp griechischer Leichtfertigkeit herauszuarbeiten waren; die Elemente einer idealeren Auffassung fehlen dem Apostel darum keineswegs. Wenn er v. 39 andeutet, eine Wittwe möge, wenn sie sich wieder verheirathen wolle, es doch nur mit einem Christen thun (μόνον ἐν κυρίῳ), so hat er den Unterschied einer rein-christlichen Ehe von einer gemischten, also den Werth einer Gemeinschaft der Ehegatten „im Herrn" wohl gefühlt. Aber auch in der Ehe von Christ und Nichtchrist tritt ihm der nicht-christliche Theil durch die Lebensgemeinschaft mit dem christlichen unter einen heiligenden Einfluß (ἡγίασται, v. 14), welcher sich auch auf die Kinder erstreckt (ib.). Am schönsten hat er — diesmal nicht wie 1. Kor. 7 die vielfach unideale Wirklichkeit ins Auge fassend, sondern das Ideal vorhaltend — die christliche Ehe als Schule wechselseitiger Uebung in der Liebe und Heiligung gezeichnet in der später geschriebenen Stelle Eph. 5, 22—25: „Seid untereinander unterthan in der Furcht des Herrn. Die Weiber ihren Männern als dem Herrn; denn der Mann ist des Weibes (Ober-) Haupt wie Christus das Haupt der

Gemeinde, und Er ist seines Leibes Heiland (d. h. hat sich in selbstverleugnender Liebe für sie dahingegeben). Wie die Gemeinde Christo unterthan ist, so die Weiber ihren Männern in allem. Ihr Männer, liebet eure Weiber, wie Christus die Gemeinde geliebt hat und sich selbst für sie dahingegeben, daß er sie heiligte." Indem der Apostel so das eheliche Verhältniß zum Abbilde des Bundes Christi und der Gemeinde macht, das höchste Ideal derselben, das er aufstellen konnte, zeigt er den Weg, wie das natur=bedingte Verhältniß zu weihen sei zu einer eigenthümlichen Heimathsstätte des Lebens im Geiste.

In demselben Sinne und Geiste behandelt Paulus — namentlich in seinem Epheser= und Kolosserbriefe — die häuslichen und socialen Verhältnisse überhaupt. Wie bei der Behandlung des ehelichen Verhältnisses, so waltet durchweg die Anerkennung und Bestätigung der natürlichen Ordnungen Gottes, aber zugleich deren Weihung und Verklärung durch den Geist der Liebe und heiligenden Zucht. So prägt er den Kindern das vierte Gebot ein, aber nicht gesetzlich, sondern evangelisch, mit besonderer Betonung der von Gott hinzugefügten Verheißung (Eph. 6, 1—3) oder noch neutestamentlicher „des Wohlgefallens des Herrn" (Kol. 3, 20). Die Eltern andererseits erinnert er, nicht durch jenes harte und lieblose Ueberspannen des Elternrechtes, wie es dem antiken Leben wohl eignete, die Kinder zu erbittern und zu entmuthigen, sondern sie aufzuziehen in der Zucht und Vermahnung zum Herrn, Eph. 6, 4; Kol. 3, 21. Es liegt eine ganze christliche Pädagogik in diesen wenigen Worten, in dieser Mahnung, den Ernst in die Liebe zu fassen, nicht mit dem Vertrauen der Kinder den Zugang zu ihren Herzen zu verscherzen; auch darin, daß die thatsächliche religiös=sittliche Anleitung, die παιδεία, der durch Worte vermittelten, der νουθεσία, vorangestellt wird. — Die dienenden Glieder des Hauses ermahnt der Apostel ihre Pflicht zu thun, nicht mit Dienst vor Augen, sondern von Herzen, in aufrichtigem Ehrerbieten und Gehorsam als gegen Christum, den Vergelter alles guten und bösen Thuns; die Gebietenden erinnert er, daß auch sie einen Herrn im Himmel haben, der ohne Ansehn der Person richte, auf daß sie Recht und Billigkeit üben und das Dräuen unterlassen. Ohne Frage stellte die im weitesten Umfange den Untergrund der antiken Gesellschaft bildende Sclaverei mit ihrem tiefen Widerspruch gegen die gottverliehene Menschenwürde dem jungen Christenthum ein ganz besonderes Problem, und dem Apostel drängte

6. Weihe der häuslichen und socialen Verhältnisse.

dasselbe sich ganz persönlich auf, als der entlaufene Sclave des kolossischen Christen Philemon sich zu ihm flüchtete und von ihm zum Christenthum sich weisen ließ. Er hat ihn doch angehalten, zu seinem Herrn zurückzukehren, und hat in dem ihm mitgegebenen Briefe an den Philemon nicht die Freilassung als Gebot des Evangeliums aufgestellt: nur daran hat er den Philemon erinnert, daß dieser Onesimus als Bruder in Christo zu ihm zurückkehre, und hat das zarte Vertrauen ausgedrückt, daß der christliche Herr demselben noch mehr gewähren werde als die erbetene Verzeihung (Philem. v. 16. 21). Die ganze friedsame Weisheit des heiligen Geistes redet hier aus dem Apostel. So gewiß es in den Folgerungen des Evangeliums liegt, die Sclavenketten zu lösen, so gewiß soll jeder Verwechslung religiöser und socialer Fragen vorgebeugt und die ethische Frage nicht anders als von innen heraus, auf ethischem Wege gelöst werden. Demgemäß sehen wir 1. Kor. 7 den Apostel den zahlreichen Sclaven, die zur Gemeinde gehören, nicht nur zureden, sich darüber nicht zu bekümmern, sondern ihnen sogar den Rath geben: „Aber wenn du selbst frei werden kannst, bediene dich lieber" sc. deines Knechtesstandes. Der Rath hat befremdet und zu sprach- und contextwidrigen Auslegungen verleitet, und war doch der richtige. Es ist nicht zu vergessen, daß die damalige Welt den unentbehrlichen Stand der Dienenden nur in dieser Form kannte; daß in den griechisch gesitteten Ländern die Leibeigenschaft bereits einigermaßen humanisirt war; daß der Apostel bei der von ihm vorausgesetzten Nähe der Parusie an eine christliche Reform der Gesellschaftsordnung im Großen nicht denken konnte: die Hauptsache bleibt doch, daß er das fremde Feuer eines socialen Befreiungsdranges in das religiös-sittliche Befreiungswerk des Evangeliums nicht einmischen mag. Er erinnert daran, daß „der im Herrn berufene Sclave ein Gefreiter des Herrn, der im Herrn berufene Freie ein Knecht des Herrn sei" (v. 22), d. h. daß in Christo, im Verhältniß zu ihm der Unterschied von Knecht und Freier verschwinde. Das war eine Wahrheit, die im Lauf der Jahrhunderte von selbst zur Aufhebung der Sclaverei führen mußte, die aber vorab den Einzelnen dabei festhalten sollte, seine geschenkte Gottesfreiheit höher zu halten als seine vermißte Weltfreiheit, und die erstere gerade in der Entbehrung der letzteren zu bewähren (v. 21, μᾶλλον χρῆσαι). — Und damit stoßen wir überhaupt auf den Grundsatz, den der Apostel in dem in Rede stehenden Zusammenhang in betreff der socialen Lage der Christen geltend macht:

ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει, ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω (v. 20; vgl. v. 17). Unverkennbar durchzieht die junge korinthische Gemeinde eine sociale Unruhe, ein unreifer Drang, die neue christliche Freiheit, die unvergleichliche Veränderung des inneren Lebens auf die äußeren Lebensverhältnisse auszudehnen. Dem tritt der Apostel mit dem Grundsatz entgegen: jeder bleibe in den Verhältnissen, in welchen die göttliche Berufung zum Christenstande ihn gefunden hat: in ihnen soll er seinen Christenstand nach Gottes Willen bewähren. Es ist die Zufriedenheit mit dem gottgegebenen irdischen Loose, es ist die sittliche Würdigung jedes gottgeordneten Standes als einer eigenthümlichen Aufgabe und Gelegenheit Gott zu dienen, was Paulus hier predigt. — Auf dieser Grundlage bauen sich dann seine positiven sittlich-socialen Vorschriften auf. „Leget die Lügen ab und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten, sintemal wir unter einander Glieder sind", Eph. 4, 25. Der Ungläubige hält die Lüge für erlaubt, für ein unentbehrliches Mittel in der Welt durchzukommen: der Christ erinnert sich, daß Gott die Menschheit gliedlich geschaffen, auf wechselseitiges Mittheilen und einander Dienen angelegt hat, und daß hiezu die Rede seine vorzügliche Gabe, aber ebendarum auch die Wahrhaftigkeit, das sich ehrlich einander Mittheilen und sich nicht einander Irreführen, ihr unverbrüchliches Gesetz ist. Daran schließt sich die Mahnung, „kein faules Wort aus seinem Munde gehen zu lassen, sondern gute Rede, geeignet, den Nächsten nach Bedürfniß zu erbauen, und so ihm eine Wohlthat anzuthun" (v. 29). Wiederum: „Wer gestohlen hat, der stehle nicht mehr, sondern arbeite und schaffe mit seinen Händen etwas Gutes, auf daß er habe zu geben dem Dürftigen", Eph. 4, 28. Eine ganze Socialethik in einem Wort. Das Eigenthum, diese unerläßliche Grundlage freier persönlichen Entwickelung und Bethätigung in der Welt, wird gegen die Eingriffe der selbstsüchtigen Sünde in Schutz genommen, und den Ausreden dieser Sünde die Pflicht der Arbeit entgegengehalten, — aber der Arbeit nicht im Dienste wiederum des Egoismus, sondern als der Vorbedingung der königlichen Freiheit, Anderen Gutes zu thun. Auf diese Pflicht der Arbeit kommt der Apostel wiederholt zurück. Als einige Thessalonicher in apokalyptischer Aufregung sich müßiggängerischer Schwärmerei überlassen und ihren Gemeindegenossen zur Last fallen, setzt er ihnen das kategorische Wort entgegen: „Wer nicht arbeitet (nämlich, da er arbeiten könnte), soll auch nicht essen", 2. Thess. 3, 10. Damit verpönt er allen faulen Bettel und Miß-

brauch christlicher Wohlthätigkeit, wie er denn selbst mit dem großartigsten Zeugniß für die Pflicht und Ehre der Arbeit voranging, indem er sich, „um das Evangelium kostenfrei zu machen", neben seiner Apostelthätigkeit noch mit seiner Hände Arbeit das tägliche Brod erwarb, 2. Thess. 3, 8; 1. Kor. 4, 12; 9, 6 f. — Aber er weiß auch der Arbeit, selbst der geringsten, der Sclavenarbeit, die höchste Weihe zu geben, und das Geheimniß zu lehren, wie sie mit wahrer Freude und geistlichem Segen gethan werden könne. „Alles — ruft er Kol. 3, 23 den Sclaven zu — alles thuet von Herzen, als dem Herrn und nicht den Menschen." Was man dem Herrn zu Liebe und Ehren thut, das wird, und wenn es das Geringste wäre, zum höchsten Thun, zum Gottesdienst; und alles, was man dem Herrn thut, der das Größte und Schwerste für uns gethan hat, kann man von Herzen thun, so daß es zur Lust und Freude wird. Ein Wort von unendlicher Tragweite für die Lösung der socialen Frage; ein sittlicher Triumph des Christenglaubens über die härtesten Bedingungen des irdischen Daseins.

7. Stellung zu Staat, Volksthum, Menschheit.

Endlich stellt der Apostel auch die großen göttlichen Schöpfungen des Staates, des Volksthums und der menschlichen Gesellschaft anerkennend und verpflichtend in das Licht des Christenthums. Wie er in dem großen politischen Gemeinwesen, das sein Volk und seine Gemeinden keineswegs mit großer Freundlichkeit umfing, eine natürlich-sittliche Schöpfung Gottes erblickte, den großen Rechtsbau zum Trutze dem Uebelthäter und zum Schutze dem Frommen (Röm. 13, 1—7), haben wir schon früher berührt: hier handelt es sich um die Verpflichtung, die er dem Christen dieser Staatsordnung gegenüber gibt. Dieser heidnischen Staatsordnung, in welcher die römische Gemeinde in einem Nachklang des jüdischen Theokratismus oder in dem Gedanken, nurmehr dem kommenden Reiche Christi anzugehören, lediglich ein untergehendes, ungöttliches Menschenwerk erblicken mochte, drückt der Apostel mit bewundernswerther Geistesfreiheit den Stempel göttlicher Autorität auf. Er thut es in zwiefachem Sinne, einmal der Staatsordnung als solcher, insofern sie in ähnlicher Weise wie die Ehe eine natürlich-göttliche Stiftung, eine von Gott in der Natur der menschlichen Dinge angelegte sittliche Ordnung ist, die Rechtsordnung, welche mit starkem Arm, nöthigenfalls mit richtendem Schwert dem Bösen zu wehren und das Gute zu schirmen hat; dann aber erstreckt er diese göttliche Autorität ausdrücklich auch auf

die thatsächlichen, wenn auch noch so unvollkommenen Erscheinungen der Idee, auf die thatsächlich bestehenden obrigkeitlichen Gewalten, insofern Gott sie in dem wenn auch von noch soviel Gewalt und Unrecht durchzogenen Weltlauf durch seine Vorsehung hat aufkommen lassen (v. 1[b]). Diesen von Gott bestellten Verwaltungen des Rechtsgedankens gegenüber fordert der Apostel vom Christen den Verzicht auf jede aufrührische Gegenwehr (v. 2), wie sie dem Juden sozusagen im Blute lag, und verpflichtet ihn zum Gehorsam, zur Ehrerbietung und zur Leistung dessen, was zur Aufrechterhaltung des Staates vonnöthen ist (v. 6. 7), und zwar soll der Christ das alles leisten nicht wie der Jude that, „aus Zwang“, sondern „um des Gewissens willen“, aus freier Gottesfurcht. Daß nicht noch positivere Theilnahme am Staatsleben von den Christen verlangt werden konnte, leuchtet unter den gegebenen politischen Verhältnissen ein. Gewiß hat der Apostel die Unvollkommenheit, in welcher das römische Kaiserreich der für dasselbe geltend gemachten Staatsidee entsprach, nicht verkannt, — es geschieht auch um dieser Unvollkommenheit willen, daß er das Laufen der korinthischen Christen vor heidnische Gerichte, anstatt ihre Streitigkeiten durch christliche Schiedsrichter schlichten zu lassen, so scharf mißbilligt (1. Kor. 6, 1—11). Aber auch einer neronischen oder diocletianischen Verfolgung gegenüber würde er nur das Martyrium, nie die Verweigerung dessen, „was des Kaisers“ ist, empfohlen haben, und so legt er den Grund zu jener unverbrüchlichen Unschuld der Christengemeinde dem heidnischen Staate gegenüber, durch die es ihr zuletzt gelingen sollte, auch diese Weltmacht dem Zeichen des Kreuzes unterthänig zu machen. — Wesentlich unterschieden von der Stellung zum Staate war für den Apostel die Stellung zur Nationalität: das Römerreich umfaßte die verschiedensten Nationalitäten, und des Apostels eigne bildete nur einen halb unterthänigen, halb widersetzlichen Bestandtheil desselben. Weniger in Lehren als im persönlichen Vorbild predigt er nach dieser Seite die Tugend des Christen. Was seine Lehräußerungen angeht, so sehen wir nur, daß er weder die Judaisirung des Griechen noch die Hellenisirung des Juden will (1. Kor. 7, 18), daß ihm also die ganze Mannigfaltigkeit der Völker, Sprachen, Sitten im Reiche Christi Raum hat. Aber seinem eigenen Volksthum gegenüber hat er die höchste Bewährung der Vaterlandsliebe erbracht. Sein Volk hat ihn wie einen Abtrünnigen und Verräther behandelt, hat ihm gerade in dem, was ihm das Theuerste und Heiligste war, mit einem

Hasse widerstanden, der ihm wohl einmal eine scharfe Aeußerung wie 1. Thess. 2, 14—16 abnöthigen konnte: aber niemals ist er darum an den gottverliehenen Vorzügen seines Volkes und an dessen besserer Zukunft irre geworden (Röm. 3, 1—4; 9, 4; 11, 1 f.; 25 f.). Und er wäre bereit, wenn es möglich wäre, sein eignes Heil zu opfern, „ein von Christo hinweg Verfluchter zu werden", wenn er damit das Heil, die Bekehrung seines Volkes erkaufen könnte, Röm. 9, 3. — Dennoch kennt Paulus auch im Bereich der natürlichen Dinge ein Größeres als das römische Weltreich, und etwas Theureres als sein jüdisches Volk: das ist die Menschheit als solche. Er ist Weltbürger im edelsten Sinne des Wortes. Der Gedanke der einheitlichen Menschheit, der Zusammengehörigkeit aller, die Gottes Ebenbild tragen, ein Gedanke, den bis dahin kaum die Stoiker ahnend gefaßt, legt sich ihm aus seinem Heidenapostolat, ja aus dem Evangelium als solchem ans Herz und auf die Lippen. Hat er im Rückblick auf die uralten Wege der Vorsehung den Athenern gepredigt von dem Einen Gotte, der von Einem Stammvater her alle Völker sich habe ausbreiten lassen über die ganze Erde (Ap.-G. 17, 26), so steht er nun bewundernd, anbetend stille vor dem Gottesrathschluß, unter dem anderen Adam als Oberhaupt alle diese zerstreuten Glieder der Menschheit wieder einheitlich zusammenzufassen (Röm. 16, 25. 26; Eph. 1, 10), und es erhebt ihn hoch, das besondere Werkzeug dieses großen göttlichen Friedenswerkes zu sein. So hochherrlich und wunderbar ist ihm diese Herstellung einer einheitlichen Menschheit in Christo, daß sie ihm die erdbeherrschende Geisterwelt mitangeht und mitbewegt: er stellt sich vor, wie durch den Kreuzestod Christi auch die entzweiten ἀρχαί und ἐξουσίαι, die seit undenklichen Zeiten entfremdeten und verfeindeten Volksgeister grundsätzlich wieder versöhnt sind (Kol. 1, 20) und wie ihnen nun durch die Thatsache der Gemeinde, die aus Gliedern aller Völker entsteht, der vielseitige, nach allen Seiten hin leuchtende Rathschluß Gottes, die πολυποίκιλος σοφία θεοῦ sich kundthut (Eph. 3, 10), damit sie gehorsam wieder unter ihr rechtmäßiges Haupt, unter Christum, sich sammeln. Zumal in seinem Epheserbriefe, der so recht dem Zusammenwachsen des jüdischen und hellenischen Elementes in den Gemeinden Kleinasiens gewidmet ist, wird der Apostel nicht müde, das Gotteswunder zu feiern, daß die von Gott Jahrtausende hindurch Entfremdeten, von seinen Bündnissen und Verheißungen Weitentfernten nun berufen worden, mit dem auserwählten Volke des alten Bundes gemeinsam den Kern einer er-

neuten, geheiligten Menschheit zu bilden (Eph. 2, 11—22; 3, 1 f.). Und schon schweift sein Blick hinaus auch über den hier versöhnten Gegensatz von Jude und Grieche zu dem nicht minder zu überbrückenden von Grieche und Barbare, Römer und Scythe (Röm. 1, 14; Kol. 3, 11), denn in der wiedergeborenen Menschheit, die erneut ist zur Erkenntniß dessen, der sie geschaffen, „ist nicht mehr Grieche und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbare, Scythe, Knecht, Freier, sondern alles und in allen Christus" (Kol. 3, 11). — So begründet der Apostel aus seiner Anschauung von Christo als dem anderen Adam heraus, wirkend und lehrend, den großen Humanitätsgedanken, der uns durch ihn geläufig geworden ist, während er der vorchristlichen Welt so gut wie fremd war, und mit ihm die hehre Humanitätspflicht, von der die Heidenmission heute wie damals ihren Sporn nimmt. —

Achtes Kapitel.

Die Christengemeinde.

Familie und Staat, Volksthum und Menschengeschlecht sind natürlich-sittliche Gemeinschaften, in denen das Leben im Geiste sich nur als in fremdartigen Medien spiegeln kann: aber der heilige Geist hat auch eine eigenthümliche Gemeinschaft hervorgebracht, in welcher er und das Leben in ihm auf besondere Weise daheim ist, die Christengemeinde. Ungleich bescheidner als das jüdische Volksthum, aus dem es sich abgezweigt hat, oder gar als das römische Weltreich, in welchem Duldung zu genießen es zufrieden ist, trägt dieses neue Gemeinschaftsgebilde gleichwohl den Keim jener erneuerten Menschheit in sich, welche dem Apostel als das Ziel der geschichtlichen Wege Gottes vor Augen steht. Keiner von den Aposteln hat unter gleich schwierigen Bedingungen eines völligen Neubaues zum Aufbau der Christengemeinde so Großes gethan wie Paulus; keiner auch die Gemeinde so reichlich zum Gegenstande seiner Betrachtung und Belehrung gemacht. 1. Natürliche und geistliche Gemeinschaft.

Die Grundbedeutung des einheitlichen Wortes, welches wir Deutschen bald mit „Gemeinde", bald mit „Kirche" übersetzen, die Bedeutung von ἐκκλησία = „Versammlung", auf biblischem Boden 2. Begriff der Gemeinde.

insonderheit „gottesdienstliche Versammlung", tritt zuweilen bei Paulus noch greifbar hervor. So wenn er zu den Korinthern sagt (1. Kor. 11, 18): συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ, oder so oft er den Ausdruck ἐκκλησία κατ' οἶκον gebraucht (Röm. 16, 5; 1. Kor. 16, 19; Kol. 4, 15; Philem. v. 2), worunter wahrscheinlich die aus Eltern, Kindern, Gesinde, Arbeitern bestehende gottesdienstlich-häusliche Versammlung, die schon damals hin und wieder entstandene christliche Hausgemeinde zu verstehen ist. In der Regel dagegen nennt er die so ἐν ἐκκλησίᾳ Zusammenkommenden selber die „ἐκκλησία", wobei die Synonymität, mit der statt dessen ebensowohl οἱ ἅγιοι oder ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gesagt wird (vgl. Röm. 1, 7; 1. Kor. 1, 2; 2. Kor. 1, 1; Phil. 1, 1; 1. Thess. 1, 1), dafür Zeugniß ablegt, daß dem Apostel die ἐκκλησία in keiner Weise eine in Aemtern gestiftete Heilsanstalt geworden, sondern gutevangelisch die Versammlung der Heiligen d. h. Gläubigen geblieben ist. In der Natur des Christenthums liegt es, daß sich die Idee über den jüdisch-synagogalen Begriff der zeitweiligen gottesdienstlichen Zusammenkunft hinaus zu dem einer bleibenden religiösen Gemeinschaft erweitert und vertieft: das Zusammenkommen der Christen zur Anbetung Gottes und wechselseitigen Erbauung im Namen Jesu ist ja nur der Ausdruck für ein bleibendes innere Verhältniß gemeinsamer Unterscheidung von der ungläubigen Welt und geistlichen Verbundenseins in Christo, und so wird ἐκκλησία der Name für die ganze Gemeinschaft der Christen als solcher untereinander. — Von da aus erklärt sich weiter die zwiefache Anwendung desselben einmal auf eine örtliche christliche Genossenschaft und wiederum auf die Christenheit allerorten, auf die Orts- und die Gesammtgemeinde oder, wie wir heute sagen „Kirche". Beiderlei Sprachgebrauch findet sich bei Paulus nebeneinander, nur daß nach der Grundbedeutung von ἐκκλησία = „Versammlung" die Anwendung auf die Ortsgemeinde die grundlegende ist. Der Christenverein in Korinth, in Thessalonich ist eine ἐκκλησία τοῦ θεοῦ οὖσα ἐν Κορίνθῳ, ἐν Θεσσαλονίκῃ mit allen idealen Rechten und Ehren der Gottesgemeinde überhaupt, die ebenhier und nur am einzelnen Orte in die Erscheinung tritt: aber der Apostel kennt vermöge einer mehr idealen Wendung des Begriffs ebenso eine ἐκκλησία τοῦ θεοῦ auf weitem Erdenrund (1. Kor. 10, 32; 12, 28; 15, 9 und besonders häufig im Epheser- und Kolosserbriefe), die als solche nicht in die Erscheinung treten, sich nicht zu Feier und Anbetung versammeln kann. Ideale Mächte halten sie

zusammen: „Ein Leib und Ein Geist, wie ihr auch berufen seid auf einerlei Hoffnung eures Berufs; Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle hindurch und in allen" (Eph. 4, 4—6). — Aus alledem geht hervor, daß Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, die beiden Aussagen, welche wir in verschiedener Weise auf die „Kirche" anwenden, dem Apostel beides gleichwesentliche Eigenschaften der ἐκκλησία sind. Sichtbar sind die Personen und ihre Versammlung, sinnenfällig ihr Feiern und Anbeten, aber unsichtbar ist der Herr, der mittelst seines Geistes sie zusammenführt und zusammenhält, und verborgen ihr Zusammenhang mit ihm, ihr „Geheiligtsein in ihm", ihr Glaube. Nun aber macht der Apostel nicht den Schluß, den wir aus dieser sichtbar-unsichtbaren Natur der Kirche ziehen, daß nämlich beiderlei Bestand sich nicht decke, sondern manche, vielleicht viele zur „sichtbaren Kirche" gehören, welche der unsichtbaren nicht zuzurechnen sind, weil der lebendige Glaube ihnen fehlt. Paulus ahnt zwar, daß nicht alle Gemeindeglieder ächte Glieder Christi sein möchten — δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, äußert er in dieser Beziehung 1. Kor. 11, 19, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν; aber es hebt ihm das die Wahrheit der sichtbaren Gemeinde als einer ἐκκλησία τοῦ θεοῦ nicht auf. Die Verhältnisse lagen ja damals so, daß nicht leicht jemand in die Gemeinde eintrat ohne irgendwie von Christo ergriffen zu sein, so daß der Apostel seine Gemeindeglieder alle als ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in jenem grundlegenden Sinne ansehen und nur von einem mangelnden Fortschritt im Christenthum, einem eintretenden Rückgang ein ἀδοκίμους γενέσθαι etlicher befürchten durfte (vgl. das ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῆ ἐπιστεύσατε 1. Kor. 15, 2). Dann aber vertraut er dem in der Gemeinde waltenden Geiste des Herrn, daß er die etwa zu bloßen Namenchristen Herabgesunkenen (ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος 1. Kor. 5, 11) entweder innerlich zurückerobern, oder auch aus der äußeren Gemeinschaft ausscheiden werde (1. Kor. 5, 13).

Das ist der formale Begriff der Gemeinde. Ihn beseelt nun bei Paulus die religiöse Idee derselben, seine Anschauung von ihrer wesentlichen Bedeutung in der Heilsöconomie Gottes. In mancherlei zumeist bildlichen Wendungen spricht er diese Idee aus, indem er das Verhältniß der Gemeinde einmal zu Gott, dann zu Christus beschreibt. Wohl zur Unterscheidung von der jüdischen Synagogen- 3. Religiöse Idee derselben.

gemeinde geschieht es, daß er die Christengemeinde gern als die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ bezeichnet (1. Kor. 1, 2; 10, 32; 15, 9 u. s. w.): sie ist die Gemeinde der allein-wahren, allein mit Gott in wahrhaftige Gemeinschaft setzenden Religion. Weiter nennt er sie „Gottes Ackerfeld, Gottes Bauwerk“ (1. Kor. 3, 9). Jenes ist sie, sofern göttliche Arbeit hier menschheitliches Brachland urbar gemacht hat, um mittelst der treuen Hände von „Mitarbeitern Gottes“ (v. 6) Ewigkeitsfrucht daraus zu gewinnen. Das andere, weiterhin festgehaltene Bild erinnert die Gemeinde daran, daß sie auf einem von Gott gelegten Grunde ruhe und sich auf diesem Grunde auch wirklich aufzubauen habe; daß das Beharren auf diesem Grunde und nicht minder ein unermüdliches Emporstreben auf demselben ihre heilige Pflicht sei. Denn als unvollendetes Bauwerk wird sie in jenem Bilde gedacht: ihr Grund ist gelegt, Jesus Christus, der Geschichtliche und Lebendige (sein „Name“ und sein Geist, 1. Kor. 6, 11 —), und „einen andern Grund (der Gottesgemeinde auf Erden) kann niemand legen“: jedermann, der Gottes Werk in der Menschheit fördern will, sehe zu, wie er darauf baue, 1. Kor. 3, 10. 11. Nur eine andere Wendung desselben Bildes ist es, wenn es Eph. 2, 20 heißt: „erbauet auf dem Grunde (θεμέλιον) der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist“: da werden die geschichtlichen Gemeindebegründer, die Apostel und ihre Gehülfen, die neutestamentlichen Propheten wie Barnabas, Silas u. s. w. in Erinnerung gebracht, Christus aber wie Matth. 21, 42 als der Pfeiler, der Träger des ganzen Gebäudes gedacht. Der gleichen Vorstellung des zwar gegründeten, aber noch nicht vollendeten Gebäudes entspringt der zusammenfassende Ausdruck für die Aufgabe des kirchlichen Lebens: „Erbauung“ (1. Kor. 8, 1; 10, 23; 14, 3 u. s. w). Die „Erbauung“ ist dem Apostel nicht, wie uns Neueren etwa, eine bloße fromme Gefühlsanregung, sondern der Inbegriff dessen, was der Christ aus der kirchlichen Gemeinschaft empfangen soll, die Förderung des gesammten inneren Lebens zu dem Vollendungsziele hin, welches Gott ihm gesteckt hat. — Verwandt, aber keineswegs ganz gleichbedeutend mit diesem Bilde des Bauwerkes ist die Bezeichnung der Gemeinde als Tempel Gottes, 1. Kor. 3, 16; 2. Kor. 6, 16. Sie faßt, wie namentlich die letztere Stelle zeigt, die Gemeinde als die Wirklichkeit dessen, was das alttestamentliche Gotteshaus nur im Sinnbilde war: als die Wohnstätte Gottes auf Erden, die Heimstätte, die er sich durch seinen Geist in der Menschheit bereitet hat. Damit begründet

der Apostel die heilige Scheu, die jeden erfüllen muß, der an der Gemeinde arbeitet, aber auch die heilige Verpflichtung, welche die Gemeinde gegen sich selbst hat: „Wer diesen Tempel verdirbt, den wird Gott verderben", heißt es 1. Kor. 3, 17; und 2. Kor. 6, 14 f.: „Ziehet nicht in ungleichem Joche mit den Ungläubigen zusammen, denn wie reimt sich der Tempel Gottes mit Götzen?" Wohl heißt auch der einzelne Christ (Eph. 2, 22) „eine Behausung Gottes im Geiste" und (1. Kor. 6, 19) sein Leib „ein Tempel des in ihm wohnenden heiligen Geistes": doch ist ein Unterschied zwischen der christlichen Einzelpersönlichkeit und der Gemeinde. In dem Einzelnen stellt sich nicht die ganze „Fülle Gottes", nicht der ganze vielseitige Reichthum seines Geistes dar: in der Gemeinde aber kann und will er sich darstellen und dem Einzelnen zu Gute kommen. — Wir berühren damit das kirchliche Idealbild des Apostels, wie er es besonders in seinem Epheserbriefe ausspricht. Wie in Christo das ganze πλήρωμα θεοῦ, die ganze Fülle seiner Selbstoffenbarung sich darstellt, so will und soll in der Kirche, der Gesammtgemeinde, das ganze πλήρωμα Χριστοῦ, der ganze Reichthum der in ihm der Menschheit geschenkten Gnade und Wahrheit Gottes sich auswirken, so daß die Kirche, in ihrer Vollendung gedacht, das entsprechende Spiegelbild der πολυποίκιλος θεοῦ σοφία, das πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ ist (Eph. 1, 23; 3, 18. 19; 4, 13). Auf demselben Gedanken beruht die Vorstellung der Gemeinde als der Braut oder Gemahlin Christi, welche 2. Kor. 11, 2 beiläufig angedeutet, Eph. 5, 25—32 geflissentlich ausgeführt wird: die Kirche soll das ebenbürtige Gegenbild Christi sein und werden, nur ihm dem Gebenden und Regierenden gegenüber das empfangende und unterthänige. — Nicht als wäre nach des Apostels Meinung die ἐκκλησία θεοῦ von vornherein in diesem Stande der Vollkommenheit, sondern derselbe ist das Ideal, dem sie in unablässiger Bemühung zuzustreben hat. Noch befindet sie sich in den mehreren ihrer Glieder und so denn auch als Gesammtheit in einem Kindesstande, im Stande der Unmündigkeit (νηπιότης): wie aber das Kind zum Manne heranzuwachsen hat, so hat sie hinanzukommen zum Stande der τελειότης, des Erwachsenseins, da der jetzt noch schwankende Glaube fest und stark geworden, die ganze Höhe, Tiefe und Weite Christi ermessen, und damit das „Hinankommen zu einerlei Glaube und Erkenntniß des Sohnes Gottes" erreicht sein wird (Eph. 4, 13. 14). Wie diese letzten Worte zu erkennen geben, übersieht der Apostel nicht, daß auf dem Wege

zu diesem Ziel der τελειότης mancherlei Auseinandergehen der Glaubensansichten unvermeidlich sein wird, und mit besonnener Weisheit hat er für diese unvermeidlichen Erscheinungen kirchlicher Entwickelung Freiheit und Duldung verlangt, so lange nur an dem Fundamente, an Christo festgehalten werde. Denn die weiterbildenden Lehren könnten Gold, Silber, edle Steine, oder auch Holz, Stroh und Stoppeln sein; aber ob sie das eine oder andere seien, entscheide nicht Menschenurtheil, sondern das Läuterungsfeuer des göttlichen Gerichtes, und auch der, welcher mit Holz und Stroh gebaut, aber doch auf den Heilsgrund Christus gebaut, werde darum nicht verloren sein; die Gnade Gottes werde ihn wenn auch bei verlorener Lebensarbeit doch wie einen Gefährdeten aus der Feuersbrunst retten (1. Kor. 3, 12—15). — Noch sinniger und inniger als dies in mancherlei Wendungen verwerthete Bild des Haus- oder Tempelbaues ist dasjenige, mit welchem der Apostel den unmittelbaren Lebenszusammenhang der ἐκκλησία mit Christus ausdrückt: sie ist „der Leib des Herrn", 1. Kor. 12, d. h. sie ist seine bleibende Erscheinung in der geschichtlichen Welt, welche seine geistigen Züge zu bewahren und auszuprägen hat; sie ist der einheitliche Organismus, den er durch sein verklärtes Fortleben auf Erden, durch seine Gegenwart im Geiste innerhalb der Menschheit erzeugt hat und fortwährend regiert; dergestalt, daß auf diese seine fortdauernde Selbstdarstellung in der Menschheit und Weltgeschichte 1. Kor. 12, 12 geradezu sein Name angewandt, ὁ Χριστός für die „Kirche" gesetzt werden kann. Nur eine Fortbildung dieses Gleichnisses, nicht eine Abweichung von demselben ist es, wenn im Epheser- und Kolosserbriefe Er dieses Leibes Haupt heißt. Vom Haupte gehen die den ganzen Leib mit seinen Gliedern regierenden geistigen Antriebe aus: sobald also die geistige Regierung des kirchlichen Organismus in Betracht gezogen ward, ergab sich diese Wendung des 1. Kor. 12 nach einer anderen Seite hin verwertheten Bildes von selbst. Was aber 1. Kor. 12 dem Apostel dasselbe so werth macht, das ist, daß es das lebendige Wechselverhältniß des Ganzen und des Einzelnen so treffend und lehrreich ausdrückt. Das Gottesgesetz des Zusammenhanges zwischen dem einzelnen Menschenkinde und dem gesammten Menschengeschlecht, der Gottesgedanke der Gemeinschaft wiederholt sich in engerem Ringe, aber in erhöhter Weise in der ἐκκλησία. Ein Leib, vielerlei Glieder; nicht jedes Gliedes Gabe und Aufgabe ist dieselbe; kein Glied kann zum andern oder zum Leibe sagen: Ich bedarf dein nicht; bei aller

verhältnißmäßigen Selbständigkeit der christlichen Einzelpersönlichkeit bleibt dieselbe ergänzungsbedürftig und auf den fördernden Reichthum des Ganzen angewiesen, das jedenfalls den Geist Christi allseitiger in sich hegt als der begabteste Einzelne. — Wird hier veranschaulicht, was die Einzelnen am Ganzen, an der Gemeinde haben, so beschreibt umgekehrt die im selben Bilde bleibende Epheserstelle 4, 15. 16, wie unter der Leitung Christi alle zusammenzuwirken haben, um die christliche Gemeinschaft jenem Ziele ihres Wachsthums, der vollkommenen Auswirkung Christi in der Menschheit, entgegenzuführen. „Wahrhaftig in Liebe, lasset uns wachsen in allen Stücken an Ihm, der das Haupt ist, Christus; von dem aus der ganze Leib, zusammengefügt und verbunden durch jedes Band der Hülfeleistung, kräftiglich nach dem Maß eines jeden Gliedes das Wachsthum des Leibes vollzieht zu seiner Erbauung in Liebe.“

Der Eintritt des Einzelnen in diese sinnenfällige Geistesgemeinschaft geschieht nun auch nach Paulus durch die Taufe (1. Kor. 1, 14—16), und es ist vielleicht das stärkste Zeugniß für die wirkliche Einsetzung derselben durch Jesus, daß auch der unabhängige und innerlich gerichtete Heidenapostel diese äußere Handlung ganz ebenso wie die Urapostel als selbstverständliche Eintrittsbedingung in die Christengemeinde ansieht und übt. Wie aber hat er, bei dem alles, was er thut und lehrt, durchgeistet und auf Gnade und Glauben als innerliche, ethische Mächte aufgebaut ist, sich dies Erforderniß in den Zusammenhang seiner Gedanken eingereiht? Wir haben an einem früheren Orte eine Ansicht erwähnt und abgewiesen, welche die Rechtfertigung bei Paulus an den Glauben, dagegen die Geistesmittheilung und mit ihr die innere Erneuerung als einen zweiten davon unterschiedenen Act an die Taufe angeknüpft sein läßt. So unmöglich wir diese Ansicht im Zusammenhang der paulinischen Heilsordnungslehre fanden, so ist doch nicht zu leugnen, daß einige die Taufe betreffenden Aeußerungen des Apostels ihr einen gewissen Schein verleihen. Die Stelle 1. Kor. 12, 13 καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν . . καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν bezieht sich zwar schwerlich auf die Wassertaufe als solche, indem alsdann das ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν beziehungslos in der Luft schweben würde; aber wenn der Apostel die Geistesmittheilung auch nur als „Geistestaufe“ mit der Wassertaufe *vergleicht*, so setzt er eine Beziehung zwischen beiden voraus. Ebenso und noch bestimmter

4. Die Taufe.

in Gal. 3, 27: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε: hier wird der Eintritt in die Gemeinschaft Christi geradezu auf den Empfang der Taufe zurückgeführt. Und nicht anders hat der Apostel Röm. 6, 3. 4; Kol. 2, 12 den Empfang der Taufe als ein Mit Christo in dessen Tod Begrabenwerden bezeichnet. Gleichwohl bleibt es undenkbar, daß Paulus, welcher, wie wir gesehen haben, die in allen diesen Wendungen bezeichnete innere Erneuerung des Menschen mit christlicher Vernunft auf den entscheidenden inneren Act des Glaubens zurückgeführt hat, sie zugleich auf einen vom Glauben unabhängigen äußeren Act zurückgeführt haben sollte. Sein Sinn kann vielmehr nur der sein, daß in der Taufe sich darstelle, was im Glauben innerlich sich vollzieht. Wie schon früher erinnert, ist es in Röm. 6; Kol. 2 die Symbolik der Taufe, des Untertauchens und in die Flut Begrabens, die ihn veranlaßt hat, das Mit Christo gestorben-sein anstatt an den Glauben, vielmehr an die Taufe anzuknüpfen, und wenn man spitz auslegen will, kann man sagen, er habe dort nicht sowohl den geheimnißvollen Moment des Todes, als den von dem Tode Act nehmenden öffentlichen Moment des Begräbnisses des alten Menschen in der Taufe erblickt. Ebenso hat ihn in Gal. 3, 27 ohne Zweifel eine andere Symbolik der Taufhandlung, das Anlegen des Gewandes nach der Taufe — vielleicht schon damals eines neuen weißen Taufkleides — dazu bestimmt, von dem Gedanken des Glaubens auf den der Taufe überzuspringen: denn in der ersten Hälfte des Verses führt er die Gemeinschaft Christi auf den Glauben zurück, in der zweiten aber unter dem Bilde eines Gewand-anziehens auf die Taufe. Nun empfängt man freilich in den betreffenden Stellen den Eindruck, daß er die Taufe nicht als eine **blos** sinnbildliche Handlung angesehen, sondern vorausgesetzt habe, daß in ihr das, was sie sinnbildlich darstelle, sich auch innerlich-wirklich an dem Täufling vollziehe; aber er hat das doch eben nach jener Galaterstelle 4, 26. 27 — „Ihr seid alle Gottes Söhne durch den **Glauben** in Christo Jesu; **denn** soviele eurer auf Christum getauft seid, habt Christum angezogen" — nur darum vorausgesetzt, weil Gläubigwerden und Sich-taufen-lassen ihm in eins zusammenfiel.[1]) Man muß sich die Verhältnisse vergegenwärtigen, aus denen heraus Paulus denkt und redet. Von einer Kindertaufe ist bei ihm wie im ganzen Neuen Testament keine Rede: vielmehr ist die Art und Weise, wie

[1]) Vgl. oben S. 200 Anm. 1.

er 1. Kor. 7, 14 in betreff der Christenkinder argumentirt — daß, wenn der nichtchristliche Gatte unrein und nicht vielmehr durch die Lebensgemeinschaft mit dem christlichen Gatten „geheiligt“ wäre, dann auch die Christenkinder unrein sein würden, — der schlagendste Beweis, daß an ein ἁγιάζεσθαι der Christenkinder durch die Taufe noch gar kein Gedanke war. Also zur Taufe kam damals nur, wen sein entstehender persönliche Glaube dazu trieb, und wiederum dieser Glaube war noch kein entschiedener, so lange er nicht ins Taufwasser trieb; das Sichtaufenlassen war der entscheidende Schritt aus der Welt in die Gemeinde der Gläubigen. Was Wunder, daß alle die Gnadenwirkungen, welche sich nach Gottes Heilsordnung an die Glaubensentscheidung des Herzens anknüpften, den Täuflingen in der Regel gerade in diesem feierlichen Moment überwältigend zum Bewußtsein kamen; daß auch jene außerordentlichen Geistesgaben, an denen man sich in paulinischen wie in urapostolischen Kreisen gerne des Geistesbesitzes vergewisserte (vgl. Gal. 3, 5), vielfach gerade bei der Taufe erwachten? — Bleibt es hienach dabei, daß — wie der Apostel auch Gal. 3, 2 ausdrücklich voraussetzt — der Glaube die wirkliche Quelle des Geistesbesitzes ist, und die Taufe nur eben unter der Voraussetzung des Glaubens die Gelegenheitsursache des vorzüglichen Innewerdens desselben, welchen Werth — kann man fragen — behielt die Taufe dann für den Christen? Doch wohl den, welchen die sinnenfällige Ausprägung einer inneren Thatsache überall hat. Je weniger das christliche Grunderlebniß, das doch die Grundlage einer neuen Lebensentfaltung bilden muß, ein sinnenfälliges war, von um so größerem Werthe war es, eine bedeutsame Uebersetzung desselben ins Sinnenfällige zu empfangen. Dieses sinnbildlich-greifbare Abthun des alten Menschen und Anziehen des neuen war im Namen Jesu, auf den getauft ward,[1]) verbürgend, und im Namen des Gläubigen, der sich taufen ließ, verpflichtend zugleich. Letzterer hatte das von Jesu selbst gestiftete Zeichen und Unterpfand empfangen, daß Er ihm seinen heiligen Geist schenken und durch denselben einen

---

[1]) Auch die paulinischen Briefe kennen, ebenso wie die Apostelgeschichte, nur eine Taufe auf den Namen Jesu, nicht auf „Vater, Sohn und heiligen Geist“. Vgl. den Ausdruck εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Gal. 3, 27. Ebenso setzen die Wendungen 1. Kor. 1, 13; 10, 2 „Nicht auf den Namen des Paulus getauft“, oder „die Israeliten waren auf den Moses getauft“, lediglich ein Getauftsein der Christen auf den Namen Jesu als des Erretters voraus.

neuen Menschen aus ihm machen wolle, und hatte sich ebendamit feierlich verpflichtet, diesem Herrn nunmehr anzugehören und in einem neuen Leben zu wandeln. Aber die Taufe hat ihre Bedeutung nicht blos für den Einzelnen als solchen: sie hat sie in vielleicht noch höherem Grade für die Gemeinde. Diese nach ihrer zugleich geistlichen und sinnenfälligen Natur bedarf eines nicht blos innerlichen, sondern zugleich greifbaren Actes, durch den man in sie eintritt; eines kenntlichen Unterscheidungszeichens zwischen denen, die ihr angehören, und denen, die noch draußen sind, und welches andere Zeichen könnte das sein als das Sinnbild des Ablegens des alten Menschen und des Anziehens des neuen?

5. Das Mahl des Herrn.

Daß Paulus neben der Taufe nur Ein gleichartiges und gleichwerthiges Element des christlichen Gemeindelebens kennt, das „Mahl des Herrn", wird mit Recht geschlossen aus der Stelle 1. Kor. 10, 1 ff., in welcher er offenbar auf unsere beiden evangelischen Sacramente anspielt. In der Berührung der aus Aegypten ausziehenden Israeliten mit dem Wasser des rothen Meeres und der begleitenden Wolke findet er eine vorbildliche „Taufe" derselben auf Mose, und in ihrer wunderbaren Speisung und Tränkung in der Wüste ein vorbildliches Abendmahl, um auf diese Weise den Korinthern vorzuhalten, daß man Taufe und Abendmahl haben und dennoch um das Ziel der himmlischen Berufung kommen, also sein Heil verscherzen könne, wie jene Zeitgenossen des Mose das Hingelangen ins gelobte Land (v. 5). Hier tritt also eine gewisse unausgesprochene Sacramentsidee hervor: sie ergibt mit der Zweiheit der von Christus eingesetzten sinnbildlichen Handlungen den Begriff von Zeichen und Pfändern, welche dem Gnadenbunde Gottes mit der Gemeinde, wie dem persönlichen Verhältniß des Einzelnen zu seinem Erretter zur Einleitung oder Bestätigung dienen, ohne indeß ein Hingelangen des Einzelempfängers zu ewigem Leben zu sichern. In betreff der Abendmahlsidee des Apostels insonderheit läßt sich der Stelle weiter nichts entnehmen, indem der an sich vieldeutige Ausdruck πνευματικὸν βρῶμα καὶ πόμα in der Anwendung auf die alttestamentlichen Empfänger kaum etwas Anderes besagen kann, als daß das, was sie speiste und tränkte, übersinnlicher Herkunft und von religiöser Bedeutung gewesen. Dagegen haben wir 1. Kor. 10, 16. 21 und 1. Kor. 11, 23 f. unmittelbare und bedeutsame Aeußerungen über das h. Abendmahl. In 1. Kor. 10, 16. 21 kommt der Apostel auf dasselbe von den heid-

nischen Opfermahlzeiten aus, um den Korinthern die Unvereinbarkeit des Gastseins am „Tische der Götter" und des Gastseins am „Tische des Herrn" vorzuhalten. Wir entnehmen hier aus dem „Brechen des Brodes" und aus dem Namen „Kelch der Lobpreisung", daß das Abendmahl in den paulinischen Gemeinden gefeiert ward in denselben der Passahmahlzeit entnommenen Formen, wie Jesus es eingesetzt, und wir sehen, daß es dem Apostel eine heilige Feier ist, welche die Gemeinschaft der Gläubigen wie mit dem Herrn, so auch untereinander darstellt. Aber ob ihm diese Feier eine blos sinnbildliche Darstellung dieser Gemeinschaft, oder ein realer Vollzug derselben ist, das läßt sich aus den schwebenden Worten: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; κ. τ. λ., oder ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν mit Sicherheit nicht entnehmen. Der Vergleich mit dem Mahle der Götter, welche nach 8, 4; 10, 19 Nichtse sind, oder mit der Theilnahme am jüdischen Opferaltar, mit welchem als einem todten Dinge eine reale persönliche Gemeinschaft unmöglich stattfinden kann, spricht nicht für eine reale Fassung der κοινωνία Χριστοῦ in v. 16,[1]) und nur etwa daraus, daß der Apostel v. 19 sich gedrungen fühlt, dem irrigen Schluß vorzubeugen, als wenn seine Argumentation den Götzen oder das Götzenopfer als „etwas" (Reales) behandelte, könnte man schließen, daß ihm die Abendmahlsfeier eine reale Gemeinschaft mit dem Gefeierten enthalte. — Am eingehendsten spricht Paulus 1. Kor. 11, 23f. aus Anlaß der korinthischen Entweihung des Herrnmahles sich über dasselbe aus. Hier sehen wir aus den nur von ihm mitgetheilten Schlußworten Jesu τοῦτο ποιεῖτε . . . εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν,[2]) daß das Abendmahl ihm vor allen Dingen Gedächtnißfeier des Heilandstodes ist, oder — wie er v. 26 mit eignen Worten erklärend hinzu-

---

[1]) Die Ansicht von Weiß a. a. O. S. 338ff., daß ebendiese Vergleiche eine realistische Auffassung der κοινωνία Χριστοῦ bewiesen, steht oder fällt hinsichtlich der heidnischen Opfermahle mit der irrigen Auffassung, als ob Paulus in den heidnischen Göttern Dämonen sähe, mit denen man in realer Gemeinschaft stehen könnte. Hinsichtlich des Vergleichs mit dem jüdischen Opferaltar ist das Gegentheil augenscheinlich.

[2]) Daß diese Worte ungeschichtlich seien, und Paulus auf Grund einer besonderen Offenbarung Jesu sie ihm nur in den Mund lege, ist eine ganz unbegründete Ansicht von Weiß, um so willkürlicher, als derselbe die secundäre Natur der synoptischen Wiedergabe der Einsetzungsworte einräumt.

fügt — Feier, (thatsächliche) „Verkündigung des Todes des Herrn". Natürlich Verkündigung des Todes Jesu als Heilandstodes, den man feiert, um sich seinen Trost und seine Kraft von neuem und völliger anzueignen; und daß solche Aneignung in dieser Feier möglich sei, weil ja der Gekreuzigte als Auferstandener, Verklärter seiner Gemeinde allezeit nahe und nach Maßgabe ihrer Empfänglichkeit mittheilungsbereit ist, war unserm Apostel selbstverständlich. So hat er unzweifelhaft an keine leere Gedächtnißfeier gedacht, nicht an das Gedächtniß eines Todten und Todtverbliebenen, sondern an die Vergegenwärtigung des verklärt Lebendigen, zu dem Zwecke, daß derselbe das, was er für die Seinen gethan, ihnen immer von neuem ins Herz präge, — daß er ihnen immer völliger sich selbst zueigne mit allen Kräften seines in den Tod gegebenen Lebens. Aber ebenso gewiß hat Paulus diese Selbstmittheilung des Gekreuzigten nicht an die Abendmahlsfeier gebunden, als ob sie nur hier möglich und zu suchen sei: — er, dem der ganze Christenstand, das ganze Erneut- und Geheiligtsein des Gläubigen auf dieser Selbstmittheilung beruhte, er konnte dieselbe unmöglich durch etwas anderes bedingt sein lassen, als durch den an keine sichtbare Feier gebundenen, den Heiland allezeit und überall ergreifenden Glauben. — Also die Vorstellung wird man, wenn man den Apostel in dieser Sache verstehen will, allerdings fahren lassen müssen, als ob ihm die Abendmahlsfeier irgendwelche specifische, im ganzen übrigen Christenthum nicht enthaltene Darbietung, einen sinnlich-übersinnlichen Genuß ganz einziger Art umschließe. Und hiergegen spricht doch auch alles, was wir 1. Kor. 11 übrigens zur Sache lesen. Einmal, daß er kein Bedenken trägt, das zweite Einsetzungswort, „Das ist mein Blut" erläuternd zu umschreiben durch „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute" (d. h. der durch mein Blutvergießen zum Abschluß kommt); eine Umschreibung, welche die reale Selbigkeit des Weines und des Blutes ausschließt. Sodann daß er nicht von einem verklärten Leibe redet, sondern von dem (am Kreuz) gebrochenen,[1]) ebenso wie von dem am Kreuz vergossenen Blute: Realitäten, welche nach Paulus schon darum nicht materiell mitgetheilt werden können, weil sie seit Jesu

---

[1]) Das von der Recepta 1. Kor. 11, 24 gelesene κλώμενον halte ich für ächt, weil das bloße τὸ ὑπὲρ ὑμῶν mir doch zu lakonisch erscheint und, wenn es ursprünglich so gelautet hätte, die Abschreiber vielmehr aus Luc. 22, 19 διδόμενον ergänzt haben würden, nicht das in keiner Parallelstelle stehende κλώμενον.

Auferstehung gar nicht mehr existiren, indem ja der verklärte Leib, in welchem Christus jetzt leibt und lebt, nach 1. Kor. 15, 50 nicht mehr aus Fleisch und Blut besteht. Was Jesus unter seinem für die Seinigen gegebenen „Leib und Blut" verstanden, konnte unsrem Apostel und den an seine Lehrsprache gewöhnten Gemeinden keinen Augenblick zweifelhaft sein:[1]) nicht sinnlich-übersinnliche Stoffe, sondern sein persönliches Leben, wie er es für sie in den Tod gegeben, damit es ihr Leben werde; — ist doch in diesem Sinne vom „Blute Christi", auch vom „Leibe Christi" im ganzen Neuen Testament und insonderheit bei Paulus fortwährend die Rede (Röm. 3, 25; 5, 9; Eph. 1, 7; Kol. 1, 20 u. s. w. Röm. 7, 4 ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ). Also ebendas, was überhaupt das christliche Heilsgut bildet, was auch in der Taufe principiell angeeignet wird, was der Glaube ergreift und worin er das ewige Leben hat, — das ist auch der Inhalt der Abendmahlsstiftung. Oder nöthigte endlich das, was Paulus v. 27 f. von einem unwürdigen Abendmahlsgenusse sagt, zu einer anderen Auffassung? Die nach v. 27 f. unwürdig Essenden und Trinkenden sind Leute, welche das Mahl des Herrn nicht unterscheiden von einer gewöhnlichen Mahlzeit; welche bei demselben nichts Anderes suchen als Befriedigung ihres leiblichen Hungers und Durstes: daß solchen Leuten Christus mit geheimnißvoller Selbstmittheilung sich aufdrängen sollte, aber zur Vergiftung ihrer Seelen, also daß hier das einzigemal in der Schrift geistlich Unempfängliche Geistliches empfangen sollten, — das müßte da stehen, um einen solchen Gedanken bei Paulus für möglich zu halten. Aber es wird in seine Worte nur hineingelesen vermöge eines Trugschlusses, als wenn man „am Leibe und Blute schuldig" werden könnte nur indem man sie empfängt, nicht auch, indem man sich in die Unfähigkeit versetzt, sie (geistlich) zu empfangen, sie also in Wahrheit verschmäht. Endlich ist das Gericht der Verdammniß, zu welchem das unwürdig empfangene

[1]) Daß Paulus „Leib und Blut" Christi im Abendmahle buchstäblich aufgefaßt und über die Möglichkeit einer realen Mittheilung derselben „nicht gegrübelt", d. h. sich nichts gedacht habe (vgl. Weiß S. 339—340), halte ich für ausgeschlossen durch des Apostels ganze Geistesart und Lehrsprache. Paulus hat bei der Feier des Todes Jesu das „Blut" desselben nicht anders denken können als in seiner Lehre vom Tode Jesu. Daran thut auch der Ausdruck μὴ διακρίνων τὸ σῶμα 1. Kor. 11, 29 nichts ab, den Paulus zur Unterscheidung des Abendmahlsbrodes von alltäglichem Brode unter allen Umständen anwenden konnte.

Heilige den Empfängern ausschlagen soll, nur in den Text hineingelesen, denn Paulus redet ganz deutlich nur von einem zeitlichen Gericht, von einer Krankheitsheimsuchung, welche Gott über den Leichtsinn der Korinther verhängt habe, und welche sie sich zu Herzen nehmen sollen, damit sie nicht mit der Welt verurtheilt werden möchten (v. 30—32). — Wenn aber hienach bei dem Abendmahle ebensowenig wie bei der Taufe von einem specifischen Gehalt die Rede sein kann, von einem Heilsgut, das der Glaube nicht auch außerhalb dieser Feier hätte, — hat es etwa darum auch keinen specifischen Werth? Als wenn es nicht den allergrößten Werth für die Gemeinde haben müßte, daß ihr die Grundthatsache, auf der sie beruht, immer wieder vergegenwärtigt und zu innerer Aneignung vorgehalten wird; daß unabhängig von allen menschlichen Reden und Betrachtungen darüber in dem einfach-großen Denkmal, das Er selbst gestiftet, das Bild ihres Heilandes in seiner Selbstaufopferung für sie ihr immer wieder vor Augen tritt, zu immer neuer und vollerer Aneignung dessen, worin sie allein Heil, Kraft und Trost hat, seines für sie dahingegebenen Lebens! Wenn man bedenkt, wie ganz und gar das Christenleben, einzelnes wie gemeinsames, im Uebrigen auf den Geist gestellt ist, und wie unvermeidlich hiebei die fortwährende Gefahr ist, durch Vermischung oder Verwechselung göttlichen und menschlichen Geistes von dem ein-fürallemal gelegten Grunde abzukommen, dann bewundert man die göttliche Weisheit einer Stiftung, welche immer wieder zu dem geschichtlichen Christus und der entscheidenden That seines Heilandslebens zurückruft und das A und O alles Christenthums: „Er ist dazu für euch gestorben, daß er Speise und Trank eurer Seelen werden, daß er in euch leben möge", zu immer neuer Aneignung vor Augen stellt. Wir können diese Erwägungen bei Paulus nicht nachweisen, aber wir verstehen von ihnen aus, warum der Apostel, anstatt von mystischen Geheimnissen der Sache zu reden, auf das „des Herrn Tod verkündigen", auf das „Thuet solches zu meinem Gedächtniß" das entscheidende Gewicht legt. Das mystische Geheimniß ist damit nicht aus-, sondern eingeschlossen: die Feier gewährt denen, die sie recht begehen, ebendas was sie bedeutet. In der Vergegenwärtigung dessen, was Er für alle gethan und wozu Er's gethan hat, vollzieht sich im gläubigen Herzen von neuem die Todes- und Lebensgemeinschaft des Herrn, durch welche er die Seinen all seines Heils theilhaftig macht. Es vollzieht sich zugleich, was so oft übersehen wird, was aber der

Apostel 1. Kor. 10, 16 besonders betont, von neuem die Gemeinschaft der Seinen untereinander. Die Feier jener Heilandsliebe, die sich für alle gegeben, wird zur gleichzeitigen Feier der Bruderliebe, welche die Erlösten in Ihm unzertrennlich verbindet, — wie an jenem Einsetzungsabend, wo ja das „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet, wie ich euch geliebt habe", dem „Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird" unmittelbar gefolgt ist. „Denn wir sind alle — schreibt der Apostel in der angeführten Stelle — Ein Brod, Ein Leib (nämlich Ein Leib des Herrn), denn wir haben alle an Einem Brode (nämlich an Christo, dem Brode des ewigen Lebens) Theil." Ein Spruch, der durch die Gegenüberstellung des „Leibes Christi" in der Gemeinde und des „Leibes Christi" im Sacrament uns noch einmal die nothwendig geistliche und bildliche Fassung des letzteren Begriffes bestätigt, und zugleich uns zeigt, wie dem Apostel das Abendmahl seine Bedeutung — noch mehr als für das christliche Einzelleben — für die Gemeinde als solche hat. —

6. Geistesregiment und Geistesgaben.

Durch Taufe und Abendmahl ist der Gemeinde der Grundgedanke und die Grundthatsache des Heilswerkes als ihr Fundament für alle Zeiten sichergestellt. Natürlich werden diese erläutert durch die Ueberlieferung der Lehre und des Lebens Jesu, wie der Apostel sie mündlich verkündigt hatte. Er ermahnt zum Festhalten dieser Ueberlieferung als der unerläßlichen Grundlage des Heilsglaubens (1. Kor. 15, 1. 2; Kol. 2, 7); ja er kann den Verfälschern derselben, die ein „anderes Evangelium predigen, welches doch keines ist", ein Anathema zuschleudern (Gal. 1, 6—9). Aber er fühlt keinerlei Bedürfniß, sein Evangelium durch einen Schriftbuchstaben festzulegen; seine Gelegenheitsbriefe sind alles andere eher als Katechismen oder Bekenntnißformeln. Vielmehr sehen wir ihn mit großer Zuversicht seine Gemeinden dem lebendigen Christus anvertrauen, welcher auf der ein-fürallemal gelegten Grundlage sie durch seinen Geist weiter regiert. Dieser Herr, der der Geist ist (2. Kor. 3, 17), regiert aber seine Gemeinde dadurch, daß er ihr einmal die Grundkräfte des Glaubens und der Liebe immer wieder erneuert, und daß er ihr auf Grund derselben weiter eine Fülle besonderer Geistesgaben verleiht, welche zu ihrer „Erbauung", d. h. Weiterförderung auf dem gelegten Grunde dienen. Daß Glaube und Liebe, oder in vollerer Entfaltung der subjectiven Seite des Christenthums Glaube, Hoffnung und Liebe dem Apostel die Grundkräfte sind, durch welche das Gemeinde-

leben getragen, in seiner Selbigkeit erhalten und zugleich immer weiter entfaltet werden muß, bedarf keiner weiteren Erläuterung (1. Kor. 13, 13). In allen Fragen und Verwickelungen, welche das Leben aufwerfen kann, müssen und können sie die Entscheidung geben, und so wendet sich der Apostel auch an sie vor allem, wo er in seinen Gemeinden solche Fragen und Verwickelungen zu lösen hat. Er beansprucht keine unfrei machende Autorität, keinen Glaubensgehorsam für seine Worte (1. Kor. 7, 25. 40), sondern er wendet sich an die gläubige Einsicht und brüderliche Gesinnung seiner Mitchristen, und so hat er auch das Zutrauen, daß wenn er nicht mehr da sein werde, dieselben Grundkräfte die Gemeinde auch ohne ihn weitertragen und der Vollkommenheit entgegentragen werden (Eph. 4, 13 f.; Phil. 3, 15). Um so mehr, als der Herr durch seinen Geist fortwährend der Gemeinde auch jene Fülle besonderer Gaben zu ihrer Erbauung verleiht, die „χαρίσματα“, wie Paulus sie am liebsten nennt, d. h. geheiligte Talente, der Gemeinde zu dienen (1. Kor. 12, 9). Es ist besonders das zwölfte Kapitel des ersten Korintherbriefs, in welchem der Apostel über diese geistliche Ausstattung der Christenheit sich ausspricht, — natürlich mit besonderer Beziehung auf die damaligen Erscheinungen, doch so, daß man sieht, wie es sich bei wechselnden Formen um Geistesgaben handelt, deren die Kirche zu allen Zeiten bedarf und genießt. So wie jedes Glied des menschlichen Leibes seine besondere, der Erhaltung und dem Gedeihen des Ganzen dienende Befähigung und Thätigkeit hat, — so lehrt uns dies Kapitel — hat auch in der Gemeinde, dem Leib des Herrn, jedes lebendige Glied eine Gabe, dem Ganzen zu dienen. Und wie der sinnliche Leib auf der Mannigfaltigkeit und Zusammenwirkung seiner Organe beruht, und dabei die unbeachteteren Organe möglicherweise die allerwesentlichsten sind, so ist es auch mit dem „Leibe Christi“ bestellt. Es ist das für uns zum fernen Ideale gewordene Bild der lebendigen, in allen ihren Gliedern mitthätigen Gemeinde, das er uns zeichnet. Nur die hauptsächlichsten Gaben hebt er dabei in gelegentlicher Aufzählung (1. Kor. 12, 8 f.; Röm. 12, 5—8) hervor. Vor allen schätzt er um der Erbauung der Gemeinde willen die προφητεία, die Weissagung, d. h. die Gabe, aus unmittelbarem Antrieb des Geistes, also ohne Zweifel aus augenblicklicher Eingebung (1. Kor. 14, 30) zur Gemeinde zu reden, — nicht gerade immer zur Mittheilung einer sachlich neuen „Offenbarung“ 1. Kor. 14, 6), immer aber zu Erbauung, Ermahnung und Trost (ib. v. 3). Neben

dieser προφητεία steht einerseits die διδασκαλία, andererseits die Glossolalie. Jene, ohne Zweifel ebendasselbe, was der Apostel 1. Kor. 12, 8 mit Weisheits- und Erkenntnißrede im Sinne hat, ist die Gabe der Lehre im engeren Sinne, mochte dieselbe nun neue Erkenntnisse mitzutheilen oder nur die längst gewonnenen den noch Unmündigen zu entwickeln haben; — auch ein Reden im heiligen Geiste, nur daß dasselbe sich durch die ruhige Ueberlegung, durch des Lehrers Nachdenken vermittelt. Das „Zungen-reden" dagegen war ein an stürmischer Unmittelbarkeit die Prophetie noch überbietender, ekstatischer Herzenserguß, der nicht mehr lehrte oder predigte, sondern nur noch frohlockte und anbetete; ein entzücktes, stammelndes Zwiegespräch mit Gott, für die Gemeinde unverständlich und unnütz, wenn kein „Dolmetscher" vorhanden war, der diesen ekstatischen Gefühlsergüssen zu folgen und sie den Hörern auszulegen vermochte (1. Kor. 14, 2. 4. 5 f.).[1]) Hatten diese Gaben vornehmlich an der öffentlichen Erbauung der Gemeinde ihr Gebiet, so dienten andere den häuslichen und socialen Nothständen, wie die Gabe der wunderthätigen Krankenheilung (ἐνεργήματα δυνάμεων, χαρίσματα ἰαμάτων, 1. Kor. 12, 10. 28), oder die Gaben des Wohlthuns und Hülfeleistens an Armen und Fremdlingen (ἀντιλήμψεις 1. Kor. 12, 28; vgl. Röm. 12, 8; 16, 1. 2); oder die Gemeindeversammlungen und -angelegenheiten bedurften der Gaben der Leitung, der Vorstehertalente (κυβερνήσεις). Sehen wir ab von der außerordentlichen, theilweise wunderhaften Form, wie sie den Erstlingszeiten des Christenthums eigenthümlich ist, so erkennen wir die wesentlichen Gaben, deren die Kirche allezeit zu ihrer Erhaltung und Fortentwickelung bedarf: die Gaben der Predigt, der liturgischen Hervorbringung, der wissenschaftlichen und katechetischen Lehre, der Armen- und Krankenpflege, der Leitung und Regierung. Auch in der apostolischen Zeit sind diese Gaben ebensowenig vom Himmel gefallen, als sie in ihrer gegenwärtigen natürlicheren Form ohne Zuthun des heiligen Geistes entstehen: sie haben alle — auch das offenbar psychisch-begründete γλώσσαις λαλεῖν — eine natürliche Anlage des Menschen zur Wurzel, die aber erst durch den eigenthümlich christlichen Lebensgeist zu einer der Gemeinde dienlichen Entfaltung gebracht wird. So setzt auch die Behandlung, welche der Apostel ihnen zu Theil werden läßt,

[1]) Ueber dieses räthselhafteste Charisma und seinen besonders räthselhaften Namen s. meinen Artikel „Zungenreden" in Riehm's Bibellexikon. Ich hoffe, den Namen dort befriedigender erklärt zu haben, als es seither gelungen war.

die Anerkennung eines erheblichen natürlich-menschlichen Factors voraus. Nicht nur das Zungenreden, bei dem doch eine starke psychische Exaltation offenbar mitspielte, dämpft er in Hinsicht des öffentlichen Hervortretens (1. Kor. 14), — auch die von ihm so hochgehaltene Prophetie nimmt er in die Zucht desselben Geistes, dem sie entstammt. Mit ihr Hand in Hand gehen soll, von den Propheten selbst wie von der ganzen Gemeinde geübt, eine Gabe der Kritik, eine διάκρισις πνευμάτων (1. Kor. 12, 10; 14, 29), welche in der Weissagungsrede „Gold, Silber, Edelstein, und Holz, Stroh, Stoppeln" (1. Kor. 3, 12) zu unterscheiden hat. In demselben Sinne ermahnt der Apostel die Thessalonicher: „Den Geist (der aus den ‚Propheten' redet), dämpfet nicht und die Weissagungen (eurer Prediger) verachtet nicht; prüfet aber alles (was sie sagen), und das Gute behaltet" (1. Thess. 5, 19. 20). Und Röm. 12, 6 erinnert er den „Propheten" selber, zu weissagen κατ' ἀναλογίαν πίστεως (sc. αὐτοῦ), nach Maßgabe seines Glaubens, d. h. nicht in eitler Ueberspanntheit mehr sagen zu wollen, als er mit innerer Wahrheit sagen könne. Das ist nicht, wie man gewöhnlich sagt, ein Unterscheiden göttlicher und dämonischer Eingebung, — mit dämonischer Eingebung würde Paulus wohl eine weniger milde Sprache führen —; sondern es ist das Anerkenntniß, daß in der Weissagung — wie in dem neuen Geistesleben der Gläubigen überhaupt — der göttliche und der menschliche Geist sich eben mische, und der göttliche, wie er den menschlichen seinerseits heiligend durchdringt, auch wieder vielfache Beschränkung und Trübung erleide.[1]) — So sehen wir auch hier, wie der Apostel sich die Fortentwickelung der Kirche unter der Leitung des h. Geistes denkt. Sie wird durchaus nicht ohne Menschlichkeiten, Irrungen und Störungen vorgehen, aber indem der Herr durch seinen Geist neben den productiven Geistesgaben immer wieder entsprechende kritische erweckt, und indem „der Geist nicht gedämpft", aber seine Rede geprüft wird, um das Gute aus ihr zu behalten, wird die Wahrheit erhalten, beziehungsweise immer wieder gefunden und immer allseitiger erkannt werden.

7. Gottesdienst und Gemeindeordnung.

Es ist ein ungemein freies Bild, welches man auf Grund dieser Thatsachen und Anschauungen vom Gottesdienst und vom gesammten

[1]) Aehnlich wie der Apostel Eph. 4, 30 in einer anderen Beziehung von einem „Betrübtwerden des heiligen Geistes" redet, womit er bildlich jede innere Untreue gegen das neue Lebensprincip meint.

Leben einer paulinischen Gemeinde gewinnt. Zweierlei regelmäßige Zusammenkünfte vereinigen nach 1. Kor. 11 und 14 die korinthischen Gemeindeglieder. Einmal eine ohne Zweifel abendliche, in welcher das „Mahl des Herrn" gefeiert wird, d. h. ein aus dem Mitgebrachten der Besitzenden hergestelltes Liebesmahl, die brüderliche Gemeinschaft aller im Herrn darstellend und in der Feier seines Todesgedächtnisses, des h. Abendmahles in unserm Sinne, seinen Höhepunkt findend. Die andere Zusammenkunft, vielleicht in der Frühe des bereits in der christlichen Sitte sich ankündigenden Sonntags gehalten (1. Kor. 16, 2; vgl. Ap.-G. 20, 7; Apok. 1, 10), ist der Erbauung durchs Wort, durch Ansprache und freies Gebet gewidmet. Da ist nun von keinerlei fester Ordnung, keiner Bindung an ein geordnetes Predigtamt die Rede, sondern — heißt es 1. Kor. 14, 26 — „wenn ihr zusammenkommt, hat jeder einen Psalm (ein Gebet), eine Lehre, eine Offenbarung, eine Zunge (ekstatische Aussprache), eine Auslegung (der Zungenrede); — alles geschehe zur Erbauung". Also die mannigfaltigsten Aussprachen und Erbauungsreden folgten, ja drängten sich (v. 27. 29); es wurde gebetet, gelehrt, geweissagt, in Verzückung gestammelt, das Verzückte ausgelegt; auch Fragen aufgeworfen und beantwortet (v. 35). Hatte einer laut gebetet, so antwortete der, „welcher die Stelle des Laien einnahm" (v. 16), d. h. der, welcher sich eben empfangend verhielt, mit einem „Amen"; aber wirkliche Laien, blos empfangend sich Verhaltende gab es eigentlich nicht, — wenigstens im Princip nicht: „ihr könnt alle einer um den andern weissagen", sagt der Apostel v. 31, die grundsätzliche allgemeine Lehrfreiheit bezeugend, wenn auch natürlich die wirkliche Ausübung sich auf diejenigen beschränkte, welche eine hervorragende Gabe dazu hatten (v. 29). Und auch im übrigen Gemeindeleben merkt man von geordnetem Amte wenig oder nichts. Der Apostel redet wohl Kap. 12, 28 von κυβερνήσεις, Gaben der Leitung, und 16, 15. 16 von Männern, die sich τοῖς ἁγίοις εἰς διακονίαν verordnet haben und an der Gemeinde mitarbeitend helfen: aber ebender Ausdruck ἔταξαν ἑαυτούς spricht dafür, daß eine formelle Gemeindeverfassung noch nicht bestand, sondern die Besorgung der gemeinsamen Angelegenheiten noch in der Hand eines clerus naturalis lag, angesehener Erstlinge der Gemeinde (Röm. 16, 5, — 1. Kor. 1, 15; 16, 15; Röm. 16, 23) und freiwilliger Helfer derselben, die sich ohne besondere Wahl und Bestellung zusammengefunden hatten. So ist denn auch der Amtsbegriff, den der Apostel in 1. Kor. 12 anwendet, noch ein

rein idealer. Wohl redet er von διακονίαι, Diensten (vgl. Marc. 10, 43), gibt auch v. 28 eine gewisse Rangordnung derselben, aber dieselbe geht über in Aufgaben, welche man sich — wie z. B. Krankenheilung und Wohlthätigkeit — gar nicht in die rechtliche Amtsform denken kann. Diese διακονίαι sind offenbar nur Synonyme von entsprechenden χαρίσματα (vgl. v. 4—6), „Aemter" lediglich in dem rein-sittlichen Sinne, in welchem jede besondere Gabe auch ihre entsprechende Aufgabe mit sich führt, nicht Aemter in rechtlich-geordneter Form. Selbst den Apostolat, den er auch keineswegs auf sich und die Zwölfe beschränkt, sondern jedem wirklichen Gemeindestifter zuerkannt zu haben scheint (Röm. 16, 7; vgl. 1. Kor. 9, 2; 2. Kor. 11, 13), nimmt er von diesem ganz freien, rein-idealen Amtsbegriff nicht aus (12, 28; Eph. 4, 11, vgl. v. 12 ἔργον διακονίας). — Das hindert natürlich nicht, daß je nach dem empfundenen Bedürfniß sich die freie geistliche Naturordnung der Gaben zur rechtlichen Form der Gemeindeordnung auspräge, und noch unter des Apostels Augen und Händen hat dieser Proceß hinsichtlich der Ortsgemeinde begonnen, während die Gesammtgemeinde noch ganz verfassungslos der idealen Einheit und Ordnung von Eph. 4, 4 f. anheimgegeben blieb. So setzt Röm. 12, 8 προϊσταμένους in der Römergemeinde voraus; Phil. 1, 1 grüßt der Apostel die „Gemeinde sammt Aufsehern und Dienern", — ἐπισκόποις, die (nach Ap.-G. 20, 17 vgl. mit v. 28) mit den nach judenchristlichem Sprachgebrauche „Aelteste" Genannten ohne Frage dieselben sind; und schon 1. Thess. 5, 14 f. redet er offenbar zu Vorstehern der Gemeinde, welche dieselbe zu ermahnen haben, auch sich versucht fühlen könnten, „den Geist zu dämpfen", und gibt ihnen eine Art von Anleitung für ihr Amt. So sehen wir ihn auch in Korinth die Anfänge einer Gemeindeordnung, so weit sich solche nöthig gezeigt haben, einführen. Er schließt von der allgemeinen Redeberechtigung in den Versammlungen die Frauen aus (1. Kor. 14, 34), beschränkt die Hineintragung der Zungenrede in die öffentliche Andacht (v. 27. 28), begrenzt auch die Zahl der in einer und derselben Versammlung das Wort nehmenden Propheten (v. 29). Aber er thut das alles nicht im Sinne einer neuen theokratischen Gesetzgebung, sondern aus allgemeinen Gründen der christlichen Vernunft, welchen die Korinther selbst Beifall geben müssen: „Lasset alles wohlanständig und ordnungsgemäß zugehen, denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, des Durcheinander, sondern des Einklangs, des Friedens" (14, 40. 33); — „wer Gottes

Geist hat, muß erkennen, daß es im Sinne des Herrn ist, was ich anordne" (v. 37).[1]) Auch auf die Natur-ordnung Gottes beruft er sich in ähnlichem Falle (11, 14); über Gottes Naturordnung setzt Gottes Geist sich nicht weg. — Wir sehen, daß durch diese Anfänge von Gemeindeordnung und durch jede ächt-christliche Fortbildung derselben die Freiheit, Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der Gemeinde, das Geistesregiment in ihr nicht aufgehoben werden soll. Niemand kann ferner sein von irgendwelchem hierarchischen Anflug als Paulus: „nicht daß wir Herren eures Glaubens wären, sondern wir sind Gehülfen eurer Freude" (2. Kor. 1, 24); „denn wir predigen nicht uns selbst, sondern Jesum Christum, daß Er der Herr sei, wir aber eure Diener um Christi willen" (2. Kor. 4, 5). Darum geht ihm jede besondere Beamtung in der Gemeinde Gottes immer wieder auf die allgemeine Beamtung aller Gläubigen, auf das allgemeine Priester- und Prophetenthum zurück: „Christus hat die Einen zu Aposteln gegeben, die andern zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere zu Hirten und Lehrern, um die Heiligen zuzurichten zum Werke des Amtes", Eph. 4, 11. 12. Und darum geht ihm über alle Gemeindeordnung und über alle Geistesgaben die Liebe, dies höchste, göttlichste Gesetz des Gemeindelebens, kraft deren keiner über den andern herrschen, jeder den andern dienen will; „die da langmüthig ist und gütig, nicht eifert, nicht Muthwillen treibt, sich nicht aufbläht, nicht unanständig wird, nicht das Ihre sucht, sich nicht erbittern läßt, das Böse nicht anrechnet, sich nicht der Ungerechtigkeit freut, sondern mit der Wahrheit sich mitfreut, die alles trägt, alles glaubt, alles hofft, alles duldet", 1. Kor. 13. Immer wieder preist und empfiehlt er sie als die Meisterin der christlichen Freiheit, welche keinen selbstischen Gebrauch derselben zuläßt, sondern sie in die Selbstverleugnung um der Brüder willen aufhebt, sich insonderheit zu den Schwachen herabläßt, und so die Eintracht und den Segen des Gemeindelebens verbürgt (Röm. 14. 15; 1. Kor. 8—10). Ein anderes Gesetz hat er der Gemeinde nicht zu verkündigen als dieses, das der Herr als sein neues Gebot den Seinen hinterlassen; dies Gesetz aber als ein unendliches, nie genug zu erfüllendes: „Seid niemandem etwas schuldig, denn euch untereinander zu lieben; denn wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt": Röm. 13, 8. — Nur nach Einer Seite hin scheint dies Ge-

---

[1]) „Daß es κυρίου ist", — das Wort ἐντολαί ist wohl Glosse.

setz des Geistes, der Freiheit und der Liebe zu versagen: der Apostel kennt Fälle, in denen rechtlich, richterlich in der Gemeinde verfahren werden muß (1. Kor. 5). Aber das sind Fälle, in denen die Gemeinde das ihr eigenthümliche Lebensgesetz nicht anwenden kann, weil der, auf den sie es anwenden müßte, ihr innerlich nicht mehr angehört. Freiheit und Duldung hat sie für alle ihre Glieder, auch für die Schwächsten; aber keine Freiheit und Duldung für den Knecht des Lasters und Schänder des Christennamens, für den, dessen Lebenswandel offenbar macht, daß er vom heiligen Geiste nicht getrieben wird, sondern nur noch den Namen eines Bruders trägt (1. Kor. 5, 11; 6, 9—11). Auch ihn bestraft sie nicht im weltlich-richterlichen Sinne; noch weniger verdammt sie ihn; sie erklärt ihm nur: du gehörst uns nicht mehr an. Sie schließt ihn aus: das ist die letzte, die einzige Liebe, die sie ihm noch anthun kann, um ihn zu retten.[1]) Und auch in diesem nothgedrungenen einzigen Falle des Rechtsverfahrens wider ein Glied, das kein Glied mehr ist, bewährt sich wie nach Jesus (Matth. 18, 17), so nach Paulus das Selbstregiment der Geistesgemeinde. Auch da, wo Paulus die Korinther zu dieser ihnen schmerzlichen Gemeindepflicht drängen muß, thut er es nicht als ihr Gebieter: er schließt den Blutschänder nicht aus kraft apostolischer Amtsgewalt, — er versetzt sich nur „dem Leibe nach abwesend, aber dem Geiste nach anwesend“ in die Gemeindeversammlung der Korinther, um als erster Votant in derselben sein persönliches Urtheil abzugeben (1. Kor. 5, 3. 4). Denn aus dem Bewußtsein und Beschluß der Gemeinde allein kann die Wahrung ihres christlichen Charakters entspringen.

8. Die Gemeinde und die Welt.

Diese Rückverweisung eines Unwürdigen in die unerlöste Welt ist eine Pflichterfüllung der Gemeinde wie gegen sich selbst, so gegen die Welt, als deren Salz und Licht sie sich erhält, indem sie sich nicht auf gleiche Stufe mit ihr herunterziehen läßt (Phil. 2, 15). Und das führt uns schließlich auf das Verhältniß und die Verpflichtung der Gemeinde dieser Welt gegenüber. Nach seinem großen Grundsatz: „Es ist alles erlaubt, aber es frommt nicht alles“, stellt Paulus seine Gemeinden zum Weltverkehr in das Verhältniß principieller Freiheit und praktischer Behutsamkeit. Er muthet den Christen

[1]) ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ: v. 5. Daß Paulus zu diesem Zwecke ein züchtigendes Wunder scheint aufbieten zu wollen, ist etwas Individuelles, ordnet sich aber der allgemeinen Idee der Kirchenzucht unter.

nicht zu „aus der Welt hinauszulaufen“ (1. Kor. 5, 10): „Alles ist euer, es sei Paulus oder Apollos oder Kephas, oder die Welt“ (ib. 3, 22). Nicht einmal den geselligen, gastfreien Verkehr mit Heiden beanstandet er ihnen (1. Kor. 10, 27), wiewohl er gelegentlich, bei der offenbar aus philosophirenden Heidenkreisen in die Gemeinde hineingetragenen Anzweifelung der Auferstehung, daran erinnert, daß „böse Gesellschaften gute Sitten verderben“ (1. Kor. 15, 33). — Unter den Schutz des römischen Rechtes hat er sich in Nothfällen unbedenklich gestellt und in den Ermahnungen der Bergpredigt Matth. 5, 38—42 kein Hinderniß dawider gefunden: Ap.-G. 16, 37; 22, 25; 25, 10. 11. Andererseits begreift sich, daß die Christengemeinde von den öffentlichen Einrichtungen, welche von so ganz anderen als den christlichen Anschauungen aus gebildet sind und gehandhabt werden, nicht mehr als nöthig Gebrauch machen soll. Der Apostel mißbilligt es, daß korinthische Christen in Streitigkeiten um Mein und Dein vor die heidnischen Gerichtshöfe laufen, anstatt die Sache durch einen Schiedsrichter aus der Gemeinde, wie ihn das römische Recht selber erlaubte, schlichten zu lassen; — so, wie wir ein miteinander Vorgerichtgehen von Verwandten und Freunden noch heute mißbilligen (1. Kor. 6, 1—5). Nicht minder verpönt er es, wenn der korinthische Leichtsinn unter dem Titel der christlichen Freiheit und Aufklärung gar noch an heidnischen Götzenfesten, an Opfermahlzeiten, im heidnischen Tempel gehalten, glaubte theilnehmen zu können: 1. Kor. 8, 10; 10, 1—22. Er wußte besser als diese kindisch übermüthigen Anfänger im Christenthum, welch ein Kampf gegen die verführerischen Geistesmächte der alten Welt der jungen schwachen Christenheit noch verordnet sei. Er würdigte die Macht des Götterkultus mit seinen Sinnenreizen, die Macht der hellenischen Kultur mit ihrem Glanze und ihrer Fäulniß, die Macht des Nationalgefühls mit seinen stolzen Erinnerungen und den Zauber der ganzen weltlustigen Sitte und Lebensgestaltung, und rief seine Neubekehrten auf zur Anlegung der ganzen christlichen Waffenrüstung, um im Kampfe mit diesen Mächten nicht zu unterliegen. Das ist der Kampf „nicht mit Fleisch und Blut“, mit greifbaren Feinden, sondern „mit den bösen Geistern in der Luft“, mit den weltbeherrschenden Volks- und Zeitgeistern, von dem er Eph. 6, 10 f. ausführt, wie derselbe mit dem Helm des Heils, dem Schilde des Glaubens, dem Schwerte des Geistes, d. h. dem Worte Gottes durchzufechten sei. — Neben der Macht der Verführung erblickte er die drohende Wolke der Ver-

folgung über der jungen Kirche. Zwar geflissentliche Christenverfolgungen von Staats wegen waren dem Zeitalter noch fremd, und der Apostel konnte den leichtsinnigen Korinthern zurufen „Es hat euch noch keine als menschliche Versuchung betreten“, — aber er sah Schlimmeres voraus, so Schlimmes, daß nur die Treue Gottes das Leiden ertragbar machen werde (1. Kor. 10, 13). Auch war es anderen Gemeinden, der zu Thessalonich, der zu Philippi weniger leicht ergangen: jener sociale Druck, unter dem junge, kleine Religionsgemeinschaften seitens der alten, die sie verlassen haben, immer leiden müssen, wurde reichlich geübt, und die fanatischen Juden, über den ganzen griechischen Orient ausgebreitet, verstanden es meisterlich, die Leidenschaft der Massen und die Rauhheit des römischen Regiments gegen die Christengemeinden in Bewegung zu setzen. Hiegegen wappnet der Apostel die Seinen mit herrlichen Waffen christlicher Geduld. „Wir rühmen uns auch der Trübsal“ — „die Leiden dieser Zeit sind nicht werth der künftigen Herrlichkeit.“ — „Ihr seid begnadigt in Sachen Christi, nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden.“ — „Wir sind Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, um auch mit ihm verherrlicht zu werden“ (Röm. 5, 3; 8, 18; Phil. 1, 29; Röm. 8, 17). Und mit welchem christlichen Heldenmuthe ging er, der auch nach dieser Seite hin im zweiten Korintherbriefe sich selbst gezeichnet hat, ihnen darin voran. Es ist das Bewußtsein eines überschwänglichen inneren Reichthums, eines unentreißbaren ewigen Heils, es ist der allezeit offene Zugang zu einem Vater im Himmel (Röm. 5, 2; Eph. 2, 18; 3, 12), der seinen Kindern alles zum Besten wendet (Röm. 8, 28), was inmitten dieser Weltlage ihn seinen Lesern predigen läßt „Seid allezeit fröhlich, betet ohne Unterlaß, seid dankbar in allen Dingen, denn das ist der Wille Gottes in Christo Jesu an euch“ (1. Thess. 5, 16–18). — Aber die Gemeinde hatte nicht blos die negative Pflicht, sich der Verführung und Verfolgung der Welt zu erwehren, sie hatte auch die positive der Weltmission. Der Apostel, der in dieser Hinsicht sich mit den größten Hoffnungen trug, das „Eingehen der Fülle der Heiden“ und die Bekehrung des verstockten Israel möglicherweise noch zu erleben, redet von dieser Missionspflicht weniger als man vielleicht erwartet. Dieselbe ward ohne viel Redens und Planens von selbst erfüllt. Die Gemeinden stellten ihm zu seinen Unternehmungen Gehülfen und rüsteten ihn und diese zu ihren Reisen aus (Röm. 15, 24). Dazu waren die Gemeindeversammlungen selbst fortwährende Missions-

stationen, indem sie von Nichtchristen zahlreich mitbesucht wurden und immer neue Herzen gewannen. Der Apostel gibt hiervon 1. Kor. 14, 23—25 ein anschauliches, offenbar aus dem Leben gegriffenes Bild: „Wenn die ganze Gemeinde zusammenkommt, ... und alle weissagen, und es kommt ein Nichtgläubiger oder Unkundiger hinein, so wird er von allen (seines inneren Zustandes) überführt, erfährt von allen sein (inneres) Gericht; das Verborgene seines Herzens wird offenbar, und so fällt er (ergriffen, überwältigt) auf sein Angesicht und betet Gott an, indem er bekennt, daß Gott wahrhaftig in eurer Mitte ist." — Die wirksamste Mission war doch die mittelbarste, absichtsloseste. Wenn die Christen wandelten, wie der Apostel Röm. 12 und 13 gerade im Blick auf die umgebende Heidenwelt es ihnen ans Herz legt — „Gebt jedem, was ihr schuldig seid, Steuer, dem die Steuer, Zoll, dem der Zoll, Scheu, dem die Scheu, Ehre, dem die Ehre gebührt" (13, 7) — „Segnet die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht — Seid fröhlich mit den Fröhlichen, weinet mit den Weinenden — Seid einmüthig untereinander; trachtet nicht nach hohen Dingen, sondern lasset euch anziehen von den niedrigen, bescheidenen — vergeltet niemandem Böses mit Bösem, sinnet auf Gutes gegenüber allen Menschen; ists möglich, soviel an euch ist, habt Frieden mit allen — Rächet euch nicht selbst, sondern gebt dem (göttlichen) Zorne Raum; wenn deinen Feind hungert, so speise ihn, dürstet ihn, so tränke ihn, so wirst du feurige Kohlen (der Beschämung) auf sein Haupt sammeln — Laß dich vom Bösen nicht überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem" (12, 14—21); — wenn die Christen nach dieser überall an Jesu Bergpredigt gemahnenden Regel wandelten, dann konnte es nicht ausbleiben, daß „die Leute, die ihre guten Werke sahen, ihrem Vater im Himmel, der so Wunderbares in ihnen wirkte, die Ehre gaben" (Matth. 5, 16). Die Heiden selber fühlten sich in aller antiken Sinnen- und Bildungsherrlichkeit elend, ohne himmlischen Trost und sittliche Kraft, gebunden in sinnlichen Lüsten, die sie doch selbst verurtheilen mußten, ohne Hoffnung, ohne Gott (Eph. 2, 3 und 12): hier war eine Gemeinschaft, die in den demüthigsten und gedrücktesten Verhältnissen von dem allen das herrliche Gegentheil aufwies; — diese Gemeinschaft übte schon jetzt im Verborgenen jenes Richteramt über Menschen- und Geisterwelt, welches der Apostel prophetisch ihr zuspricht (1. Kor. 6, 2. 3). —

Neuntes Kapitel.

Die Reichsvollendung.

1. Glaube und Hoffnung. Es bleibt uns übrig, den Inhalt der christlichen Hoffnung nach Paulus kennen zu lernen. Die Hoffnung, d. h. diejenige Abzweigung des Christenglaubens, welche sich auf das noch Künftige im göttlichen Heilswerke bezieht (Röm. 8, 24. 25; 1. Kor. 13, 13), bildet bei Paulus zwar nicht wie bei Petrus und den Uraposteln überhaupt den Schwerpunkt des subjectiven Christenthums, — der ist bei ihm in den Glauben an das erschienene Heil, an die Thatsache des Kreuzes verlegt. Aber sie behauptet doch neben dem Glauben und seiner Frucht, der Liebe, eine wesentliche Stelle, aus einem tiefen Gefühl der Unvollkommenheit der irdischen Dinge heraus, das den Apostel bei aller Heilsfreude niemals verläßt. Die σωτηρία im Vollsinn fällt doch erst in die Zukunft, wie der eben angeführte Spruch sagt: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν. Und wenn diese Hoffnung täuschte, wenn wir blos in diesem Leben in Christo Hoffende wären, ohne eine Erfüllung in einem künftigen zu schauen (1. Kor. 15, 19), wären wir elender als alle (übrigen) Menschen, — weil wir das Diesseits einem Ideale unterordneten und zum Opfer brächten, das nur ein Traum wäre. Nun aber „trügt diese Hoffnung nicht, denn die Liebe Gottes ist in unsre Herzen ausgegossen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist", Röm. 5, 5; und dieser Geist, das Pfand der ewigen Herrlichkeit, hat dem Apostel auch die besonderen prophetischen Eröffnungen gemacht, welche den Inhalt seiner christlichen Hoffnungslehre bilden. Wenn wir dieselben in den Begriff der „Reichsvollendung" zusammenfassen, so geschieht es, weil der sonst bei Paulus zurücktretende Begriff des Gottesreiches hier gerade zu durchschlagender Geltung kommt (1. Kor. 15, 24. 28).

2. Nähe der Parusie. Indem wir dem Apostel in dies im engeren Sinne prophetische Schlußkapitel seiner Lehre folgen, müssen wir uns freilich von vornherein der Schranken erinnern, welche er 1. Kor. 13, 8—12 für alle prophetische Erkenntniß, auch für seine eigne, anerkannt hat. Auch er schaut nach Gottes Ordnung die Dinge der Zukunft nicht „von Angesicht zu Angesicht", sondern „mittelst Spiegels in einem Räthsel", in einer sinnbildlichen Gestalt, deren bildloser Sinn von uns wohl geahnt, aber von dem Propheten selbst am wenigsten herausgeschieden

werden kann. Diesen Gesichtspunkt hat man bei seiner ganzen phantasievollen, poetisch-malerischen Darstellung der letzten Dinge fest im Auge zu behalten; er findet von vornherein Anwendung auf diejenige prophetische Idee, welche ihm die Eingangspforte zu allem Weiteren ist, auf die Idee der Parusie. Die „Parusie des Herrn", seine Ankunft, d. h. Wiederkunft in Herrlichkeit, ist ein unserm Apostel mit dem ganzen Urchristenthum gemeinsamer, ohne Zweifel der eignen Weissagung Jesu entstammender Begriff, der uns besonders in den beiden Thessalonicherbriefen, aber auch 1. Kor. 15, 23 entgegentritt. Er bedeutet unserm Apostel nicht, wie es schließlich in Jesu Worten durchbricht (Matth. 26, 64), einen gegenwärtig-künftigen Proceß, sondern ebenso wie den Uraposteln einen künftigen Termin; er ist ihm gleichbedeutend mit der aus der alttestamentlichen Prophetensprache entnommenen ἡμέρα τοῦ κυρίου (1. Kor. 1, 8; 3, 13; 4, 5 vgl. v. 3). Ebendamit ist auch für ihn die Nähe der Parusie gegeben, wenngleich er schwärmerischen Uebertreibungen dieser Erwartung, wie sie in Thessalonich aus seiner Predigt erwachsen waren, mit Besonnenheit widersteht (2. Thess. 2, 1. 2). Wenn er auch keinen Glaubenssatz daraus gemacht hat, die Parusie noch selbst zu erleben, vielmehr in seinen späteren Briefen sich fühlbar in den entgegengesetzten Gedanken ergibt (2. Kor. 5, 1 f.; Phil. 1, 23): daß die Wiederkunft Christi von dem gegenwärtigen Geschlecht, also auch von ihm selber, noch erlebt werden könne, daß sie binnen eines Menschenalters zu erwarten sei, das ist seine feste Voraussetzung. In dieser Voraussetzung findet er Röm. 13, 11 sein und der Leser künftiges Heil jetzt schon näher gerückt, denn zur Zeit, da sie gläubig wurden; die etwa zwanzig Jahre, an die er denkt, machen ihm in Bezug auf die Parusie schon etwas aus. In derselben Erwartung stellt er es 1. Kor. 7, 29—31 den Korinthern als nicht mehr der Mühe werth dar, neue irdische Verhältnisse einzugehen: „Die Zeit ist fortan verkürzt, so daß die da haben, haben sollen als hätten sie nicht, denn die Gestalt dieser Welt vergeht". Und wenn er, wie 1. Thess. 4, 15; 1. Kor. 15, 52, sich die Parusie selbst vergegenwärtigt und die dann noch Lebenden den bis dahin Verstorbenen gegenüberstellt, dann faßt er sich selbst nicht mit Letzteren, sondern mit jenen zusammen, zum sicheren Zeichen, daß er dann noch unter den Lebenden zu sein hofft. War einmal die Parusie aus etwas „von nun an" die Weltgeschichte Durchschreitendem, zunehmend sich Verwirklichendem, nach der unvermeidlichen Unvollkommenheit, die jedem sofortigen Verständniß

unerfüllter Weissagung anhaftet, in ein künftiges Einzelfactum verwandelt, so war eine solche Verkürzung der Zukunftsperspective unvermeidlich für ein Geschlecht, das zu überwältigend Großes erlebt hatte, um nicht an die Möglichkeit wunderbar-rascher Vollendung zu glauben, und dem die Begründung und die Vollendung des Reiches Gottes viel zu innig zusammenhing, um nicht die zwischen beiden liegenden Geschichtsbedingungen zu überfliegen. Daß, wenn die paulinische Vorstellung der Parusie als eines nahen künftigen Einzelereignisses nur symbolische Anschauung eines unendlichen Processes ist, dasselbe auch von seiner Idee des Weltgerichtstages und Auferstehungstermins sich ergibt, sei im Voraus bemerkt.

3. Der Antichrist in 2. Theß. 2. Unerachtet jener Nah-erwartung erfüllt den Apostel das Gefühl, daß vor dem Eintritt des „Tages des Herrn“ die Weltgeschichte sich irgendwie innerlich zu vollenden habe. Wie? darüber gehen seine Aeußerungen in den ältesten und den späteren Briefen allerdings weit auseinander. Da seine offenbar stark eschatologisch gerichtete Predigt bei den Thessalonichern die schwärmerische Idee erzeugt hat, der Tag des Herrn sei bereits da, entwickelt er ihnen 2. Theß. 2 „das Geheimniß der Gottlosigkeit (ἀνομία), welches zuvor zu Tage treten muß“. Denn der Tag des Herrn kann nicht eintreten, „wenn nicht zuvor kommt der Abfall und offenbar wird der Mensch der Gottlosigkeit, der Sohn des Verderbens, der sich Widersetzende und Ueberhebende über alles, was Gott oder Heiligthum heißt, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt, um sich als einen Gott zu erweisen. Seine Erscheinung (παρουσία) wird sein gemäß der Kraftwirkung Satans in aller Macht, Zeichen und Wundern der Lüge und allem Betrug der Ungerechtigkeit — für die, welche verloren gehen, darum, daß sie der Liebe zur Wahrheit nicht Raum gegeben haben, um gerettet zu werden“ (2. Theß. 2, 3. 4. 7—10). Hier ist also die prophetische Idee der noch übrigen Weltgeschichte die: es muß sich die Menschheit scheiden in Glauben und Unglauben, in Gottselige und Gottwidrige (vgl. v. 11. 12). Wie in Christo die ewige Wahrheit und Liebe erschienen ist, um alle, welche für dieselbe Sinn haben, an sich zu ziehen, so muß ihm gegenüber auch die Lüge und Selbstsucht ihren Gipfelpunkt erreichen in einem Satanssohne, der in frecher Selbstvergötterung die Ungläubigen um sich sammelt und durch den Betrug des Wahnglaubens und der Zuchtlosigkeit (ἀνομία) sie dem Verderben entgegenführt. Der Gipfelpunkt der Bosheit ist aber auch

der Eintritt ihres Gerichts: wenn der „Mensch der Gottlosigkeit sich als Weltbeherrscher auf den Gottesthron gesetzt haben wird, dann wird Christus vom Himmel herabkommen und ihn verzehren mit dem Hauche seines Mundes und ihn vernichten durch die Erscheinung seiner Wiederkunft“ (v. 8); dann wird das Gericht hereinbrechen über alle, „die der Wahrheit nicht geglaubt, sondern an der Ungerechtigkeit Wohlgefallen gehabt haben“ (v. 11). — Wie und woher sich der Apostel das Aufkommen jenes Antichristus vorgestellt, ob er ihn aus dem Heidenthum oder dem Judenthum hervorgehend gedacht, das sind Nebenfragen. Schwerlich hat er ihn aus dem römischen Cäsarenthum hervorgehend gedacht, wenn auch die Selbstvergötterung und das Im Tempel Gottes Sitz-nehmen gewissen Cäsarenwahnsinnszügen des Caligula entlehnt sein mag. Da unter dem κατέχον und κατέχων (v. 6. 7), dem was jene äußerste Erscheinung der ἀνομία zur Zeit noch aufhält, kaum etwas anderes als die römische Staatsordnung und ihr kaiserlicher Träger gemeint sein kann, und Paulus die römische Obrigkeit auch sonst als Gottes Dienerin betrachtet (Röm. 13, 1 f.), so ist etwas Aehnliches wie die Idee der Apokalypse, welche den Antichristen im römischen Weltreiche und in Nero als persönlicher Zuspitzung der Gottfeindlichkeit desselben erblickt, bei ihm nicht zu suchen. Aber auch auf einen jüdischen Pseudomessias und Revolutionshelden, an den man neuerdings denkt, um die anscheinend gefährdete Ursprünglichkeit des zweiten Thessalonicherbriefes gegenüber der Apokalypse zu retten, passen die Farben und Züge des Bildes nicht. Ein jüdischer Pseudomessias konnte als solcher immer nur gedacht werden auftretend im Namen Gottes und seines Gesetzes, also nicht als ein Verkündiger der ἀνομία und als ein sich selbst zum Gotte Machender; vielmehr deutet die „Ueberhebung über alles, was Gott oder Heiligthum heißt“ (πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα), doch wieder auf einen heidnischen Grund und Boden seiner Erhebung. Man denkt bei der ἀποστασία, von der v. 3 als dem Signale des Auftretens des Antichrists redet, entweder an einen jüdischen Aufstand oder an einen großen Abfall in der Christenheit, von dessen Erwartung bei Paulus doch nicht die mindeste Spur ist: warum soll der Apostel, der die dumpfe Gährung des Orients, von der Tacitus und Suetonius aus wenig späterer Zeit reden, auch kannte, unter der ἀποστασία nicht einen allgemeinen Abfall der unterworfenen Völker von der Römerherrschaft verstanden haben, eine Weltrevolution, aus welcher sich der von dämonischen

Kräften getragene Held derselben, der Empörer gegen alle menschliche und göttliche Ordnung, herausbilden werde? Es ist aber überhaupt nicht nöthig, daß Paulus eine bestimmte geschichtliche Herkunft jener Zukunftsfigur im Sinne gehabt habe. Die Idee des Antichristus, Antimessias war der jüdischen Phantasie seit Antiochus Epiphanes geläufig: sie konnte in die urchristliche Prophetie übergehen und in ihr die in unserer Stelle auftretende Gestalt gewinnen, ohne daß man sich herausnahm, in der geschichtlichen Welt ihre Wiege zu bezeichnen.

4. Das Endbild der Weltgeschichte nach Röm. 11.

Dagegen drängt sich die Frage auf, ob sich das 2. Thess. 2 entworfene Endbild der Weltgeschichte zusammenreimen lasse mit demjenigen, welches der Apostel in Röm. 11 weissagt. Nach den Ausführungen dieses Kapitels hat Gott die Herzen Israels für jetzt verstockt, weil er zunächst sein Evangelium in die Heidenwelt ausgehen lassen will; wenn aber die „Fülle der Heiden" (ins Reich Christi) eingegangen sein wird, dann soll jene Verstockung aufhören und „ganz Israel gerettet werden" (v. 25). Der Ausdruck „die Fülle der Heiden" erklärt sich durch den Gebrauch desselben Wortes (v. 12) von dem zu rettenden jüdischen Volke. Aber wenn man auch an beiden Ausdrücken mäkeln und nicht die strenge Vollzahl, sondern nur die große Masse der Juden und Heiden herausverstehen will, immer ist nicht abzusehen, wie damit die große ἀποστασία in 2. Thess. 2 sich vereinigen und woher dann der dem Antichristen dienende massenhafte Anhang kommen sollte. An einen massenhaften Wiederabfall der erhofften welt-erfüllenden Christenheit kann der Apostel nicht gedacht haben, denn nicht nur deutet er Röm. 11 von einem solchen nichts an, sondern er denkt nach v. 15 die Gnadenannahme Gesammtisraels geradezu als das Signal der Todtenerweckung, also des eintretenden Triumphreiches Christi. In dieser Zukunftsbetrachtung bleibt für die Erscheinung und Weltherrschaft des Antichristen offenbar kein Raum, und es kann nur angenommen werden, daß in der Zwischenzeit zwischen dem Thessalonicher- und dem Römerbriefe die prophetischen Anschauungen des Apostels sich wesentlich verändert haben. Jene Anschauung vom Antichristen und seiner Weltrolle war ohne Zweifel die gemeinsam urchristliche und urapostolische; sie war auf Grund des Buches Daniel aus dem Judenthum übernommen; so hatte auch Paulus sie überkommen und den Thessalonichern verkündigt. Aber die großartigen Erfolge, die er gerade von da an in der Heidenwelt erzielte, stimmten ihn um,

und selbst die Verstocktheit Israels erschien ihm, seit in einer Stunde prophetischer Empfängniß das Röm. 11, 25 angedeutete μυστήριον ihm aufgegangen war, in einem anderen Lichte. Die göttlichen Zorneswolken, von denen er in den Thessalonicherbriefen den Zukunftshimmel voll sah, zertheilten sich ihm vor der überschwänglich durchbrechenden Gnadensonne, und als das tiefste Geheimniß und letzte Ziel der Weltgeschichte ging ihm jener unvergleichliche Gedanke auf, den er Röm. 11 zum Schlusse ausspricht: „Er hat sie alle unter den Ungehorsam beschlossen, damit er sich aller erbarme" (v. 32). Nicht als hätte er sich den Endverlauf der Weltgeschichte nun als eine Kette müheloser, friedlicher Siege gedacht. In demselben Abschnitt des Römerbriefs redet er von σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν (Röm. 9, 22) und meint damit unter dem Bilde Pharao's antitypisch ohne Frage das ungläubige Judenvolk der Gegenwart, das er also nach langer göttlichen Geduld einem weltgeschichtlichen Untergange zueilen sah. Und ebenso stellt er 1. Kor. 7, 26 der Christengemeinde eine ἐνεστῶσα ἀνάγκη in Aussicht, welche die Endzeit des gegenwärtigen Aeon einnehmen soll; er erwartet also schwere zeitgeschichtliche Kämpfe und Krisen auch in der griechisch-römischen Welt (vgl. 10, 13). Aber das sind doch nur sehr abgemilderte Farbentöne des Schreckensbildes der Endzeit, das uns 2. Thess. 2 entgegentrat. Das Gericht über Israel, das in der That im jüdischen Krieg erfolgte, konnte selbst zur Bekehrung des Volkes helfen, wie das auch die Apokalypse erwartet (Kap. 11), und die 1. Kor. 7, 26; 10, 13 befürchtete Christenverfolgung seitens der Heidenwelt konnte vielmehr zur Bekehrung derselben ausschlagen. Irgendwie so muß sich der Apostel den noch in die gegenwärtige Generation hineingedachten Verlauf von Röm. 11, 25—32 zurechtgelegt haben, während der Gang der Dinge, wie er ihn 2. Thess. 2 gezeichnet, unbedingt **nicht** auf ein ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ hätte hinauskommen können. Und so ist es nach der späteren und gereifteren Ansicht des Apostels nicht sowohl die endgeschichtliche Gipfelung des Bösen und die Verstockung der Menschheit, als vielmehr der Sieg des Evangeliums und die Bekehrung des Erdkreises (vgl. Matth. 24, 14), was den erhöhten Christus vom Himmel herabruft und seine sichtbare Weltherrschaft vermittelt.

Die Parusie selbst hat der Apostel aus Anlaß jener Besorgniß der Thessalonicher, daß die vorher Versterbenden um die Theilnahme 5. Die Parusie.

an derselben kommen könnten — 1. Thess. 4, 14 f. ganz im Style prophetischer Phantasie zu zeichnen versucht. „Der Herr wird mit einem Befehlswort, mit eines Erzengels Stimme und Gottes Posaune herabkommen vom Himmel, und die Todten in Christo werden auferstehen zuerst. Dann werden wir Lebenden, die wir übrig sind, mit ihnen zugleich entrückt werden in den Wolken, dem Herrn entgegen in die Luft, und werden so bei dem Herrn sein allezeit." Hier wird das Befehlswort, die Stimme des Erzengels, die Gottesposaune nichts anderes bedeuten als das Oeffentliche und Feierliche, allen sich Ankündigende des großen Actes, oder aber — wenn wir 1. Kor. 15, 52 mit seiner „letzten Posaune" und seinem die Todtenerweckung unmittelbar ankündenden σαλπίσει γάρ zum Vergleich heranziehen — geradezu den göttlichen Weckruf an die Schläfer im Schooß der Erde. Dunkler ist das In die Luft entrückt-werden der noch lebenden Gläubigen. Nach demselben scheint der vom Himmel Kommende die Erde gar nicht zu betreten; denn thäte er's, so würde er doch auf ihr seine Getreuen um sich sammeln. Aber das kann der Sinn doch nicht sein, daß er ihnen nur halbwegs entgegenkäme, um sie in seinen Himmel mit hinaufzunehmen, denn alsdann wäre sein „Herabkommen vom Himmel" etwas ganz Bedeutungsloses, eine pure Formalität. Ja, seine ganze Parusie wäre für die Erde weiter nichts als ein augenblickliches Schauspiel. Er zeigte sich der Erde nur, um sammt seinen Gläubigen ihr zu entschwinden; wo aber bliebe das an die Parusie als die ἡμέρα τοῦ κυρίου sich anschließende Weltgericht? Die Sache gewinnt, wie ich glaube, ihr Licht aus der Bedeutung, welche in der Kosmologie des Paulus der Luftkreis für die Erde hat. Nach seinem Weltbilde liegt, wie schon früher erwähnt, zwischen dem Himmel als dem Thron Gottes, der Welt der Vollendung, aus der Jesus herabsteigt, und der Erde als der Stätte der Menschheit und Weltgeschichte, die er zu richten kommt, der Luftkreis als die mittlere Region, und in dieser mittleren Region hausen die ἀρχαί, δυνάμεις, ἐξουσίαι, denen die irdisch-geschichtliche Welt untergeben ist (Eph. 2, 2; 6, 12). Nun regiert Christus seit seiner Auferstehung zwar in die Erdenwelt hinein; aber das ist nur ein verborgenes, geistiges Regiment. Mit seiner Parusie soll sich das wenden: er kommt vom höchsten Himmel hernieder und schlägt in jenem Mittelraum, von dem aus die Erdenwelt kosmisch regiert wird, seinen Thron auf, um seine triumphirende Gemeinde um sich zu sammeln, mit ihr gemeinsam die ἀρχαί und ἐξουσίαι zu ent-

thronen (1. Kor. 15, 24; 6, 3), und ebenso mit ihr gemeinsam die zu ihren Füßen liegende Welt zu richten (ib. 6, 2). — Das ist im phantasievollsten, hochpoetischen Style gedacht: daneben stellt sich, in der Form nüchterner, im Ideengehalt noch reicher, ein zweites Parusiegemälde, 1. Kor. 15, 22—26, das unsere eben gefundenen Ergebnisse bestätigt und vervollständigt. Die Stelle geht aus von der Todtenauferstehung, um von diesem Gesichtspunkt aus die Siegesherrschaft des wiedererscheinenden Christus zu zeichnen. „Sintemalen durch einen Menschen der Tod, und durch einen Menschen die Todtenauferstehung; denn gleichwie in Adam alle sterben, so werden auch in Christo alle lebendig werden. Jeder aber in seiner besonderen Ordnung: der Erstling Christus; dann die Christo Angehörenden bei seiner Wiederkunft; danach das Ende, wenn er die Herrschaft Gotte dem Vater übergibt, wenn er alle Herrschaft, Macht und Gewalt abgethan haben wird. Denn er muß herrschen, bis er alle Feinde zu seinen Füßen gelegt. Als letzter Feind wird abgethan der Tod.“ Hier ist vor allem gegen eine befangene dogmatische Tradition, welche mit der Parusie durchaus am Ende aller Dinge sein will, festzustellen, daß dem Apostel mit der Parusie durchaus nicht alles zu Ende ist, vielmehr eine neue Entwicklung der Dinge anhebt; daß ihm zwischen die Parusie und das, was er „das Ende“ nennt, ebenjenes Sieges- und Triumphreich Christi fällt, dessen Thron nach 1. Thess. 4 über der Erde im Luftkreis stehen soll. Da mit dem „Ende“ nach v. 24 und 28 die βασιλεία Christi aufhört, um der vollendeten, unmittelbaren Gottesherrschaft Raum zu geben, wo bliebe denn, wenn die Parusie mit dem Ende zusammenfiele, das συμβασιλεύειν der Gläubigen mit Christo, von dem 1. Kor. 4, 8; 6, 2. 3 die Rede ist? Und wo bleibt der Raum für das „Abgethanwerden der ἀρχαί und ἐξουσίαι“, das „alle Feinde zu seinen Füßen Legen“, das doch v. 24. 25 deutlich nicht vor, sondern hinter die Parusie verlegt wird, und zwar, wie die Rede von einem „letzten Feinde“ zeigt, nicht als ein augenblicklicher, sondern als ein allmählicher Siegeslauf? Endlich ist es unverkennbar, daß mit dem bei der Parusie zu erwartenden Auferwecken der οἱ τοῦ Χριστοῦ das „Abgethansein des Todes als letzten Feindes“ unmöglich zusammenfallen kann: denn die, welche bei der Parusie noch nicht Christi Angehörige sind, also jedenfalls alle vor Christo Verstorbenen, behielte der Tod ja doch in seiner Gewalt, er wäre also nicht ab-

gethan.[1]) Sollen dagegen in Christo alle lebendig werden, wie in Adam alle dem Tode verfallen, so muß zwischen der Auferweckung der in Christo Entschlafenen und der Auferweckung aller vom Apostel noch eine große Wirksamkeit Christi gedacht sein. So ist es in aller Weise unbestreitbar, daß Paulus eine ähnliche Anschauung gehegt hat wie der Apokalyptiker mit seinem — nur weit inhaltsärmeren — „tausendjährigen Reich“. Mit Einem Worte: die Parusie Christi eröffnet dem Apostel ein Sieges- und Triumphregiment Christi, welches sich ebenso gegen seine gegenwärtige rein geistige Herrschaft, wie gegen die schließliche unmittelbare Herrschaft des Vatergottes abgrenzt, einen αἰών μέλλων, in welchem noch die größten Heilsaufgaben zu lösen und die Zwecke Gottes im Universum erst zum letzten Siegesziele zu führen sind. Zwei große prophetische Gedanken geben diesem künftigen Aeon seinen Inhalt: der Gedanke der Todtenerweckung und der Gedanke des Weltgerichts. Beide haben wir in ihrer paulinischen Fassung näher zu beachten.

6. Die Todtenauferstehung. a) Idee des verklärten Leibes.

Den Glauben an eine Auferstehung der Todten, an ein auch leibliches Wiederaufleben derselben am jüngsten Tage hatte Paulus bereits aus seinem Juden- und Pharisäerthum (Ap.-G. 23, 6); aber auch dieser Glaubensartikel war ihm durch die Schauung des Auferstandenen bei seinem Bekehrungserlebniß zu einem neuen vertieft und vergeistigt. So predigte er die Auferweckung Jesu nicht als ein in jeder Beziehung einzigartiges Ereigniß, sondern als Bürgschaft und Anfang unserer Auferweckung (1. Kor. 15, 21. 22): die siegreiche Herstellung aus dem Tode, die verklärende Lebensvollendung durch den Tod hindurch, welche Gott seinem Sohne, dem anderen Adam, angethan hat, ist der ganzen Menschheit zugedacht, ist ebendamit allen, die mit Christo eins werden, verbürgt (Röm. 6, 8; 8, 11 und 29; 14, 7. 8; 1. Kor. 6, 14; 15, 20 f., 49 u. s. w.). Ein in die

[1]) Weiß a. a. O. S. 409 meint freilich, der Tod sei ja ebendamit „abgethan“, daß die Gläubigen durch Auferweckung ihm entzogen und nur die Gerichteten ihm überlassen seien. Das wäre doch ein wunderliches καταργεῖσθαι, bei dem der Tod in legitimer Herrschaft fortbestünde. Auch fiele dann ja das „Abgethan-werden des Todes“ mit der Auferweckung der Gläubigen in eins zusammen, während v. 24 das „Ende“, an welchem der Tod aufgehoben wird, durch ein εἶτα deutlich von der vorher erwähnten Auferweckung der Gläubigen zeitlich unterschieden wird. Endlich, warum gäbe denn Christus seine βασιλεία auf, wenn doch bei dem „Gott alles in allem“ die rectificirte Herrschaft der ἀρχαί fortbestünde?

korinthische Gemeinde vermuthlich durch heidnisch-philosophische Einflüsse hineingetragener Zweifel an diesem Grundartikel des Christenthums veranlaßt ihn zu der großartigen Erörterung desselben, die im fünfzehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes vorliegt. Die Auferstehung Christi scheint von den confusen Zweiflern nicht mit angefochten worden zu sein, sondern nur die unsrige: um so mehr fußt der Apostel darauf, daß beides miteinander stehe und falle. Aber es fällt mit beidem auch das Christenthum überhaupt, der Glaube, die Hoffnung, die sittliche Idee des Christenlebens. Der Glaube wird „eitel", „vergeblich", denn er wird Glaube an einen Todten, der nicht helfen kann (v. 14. 17); die Hoffnung wird zum Verlust; — „wenn wir in diesem Leben in Christo blos hoffend sind (ohne in jenem Erfüllung zu erfahren), dann sind wir elender als alle (anderen) Menschen", denn wir opfern das Ausgenießen des flüchtigen Daseins einem wesenlosen Traum (v. 19); „wenn keine Todten auferstehen, lasset uns essen und trinken, denn morgen sterben wir" (v. 32): d. h. ist mit dem Tode alles aus, dann hat das Dasein keinen höheren sittlichen Sinn, keine übersinnliche Bestimmung, und die epikuräische, sadducäische Lebensweisheit, daß das Beste sei, es sinnlich auszunutzen, behält Recht. — Wir sehen, dem Apostel fällt der Auferstehungsglaube mit dem Glauben an eine Ewigkeitsbestimmung des Menschen, mit dem auf ethischem Grunde ruhenden Unsterblichkeitsglauben zusammen. Es kann auffallen, daß er den Korinthern gegenüber den Mittelweg zwischen Auferstehungsglauben und Leugnung der persönlichen Fortdauer, den philosophischen Glauben an eine Unsterblichkeit der Seele nicht in Betracht zieht, und vielleicht gibt es kein stärkeres Anzeichen dafür, wie verkehrt es ist, im paulinischen Gedankensystem hellenisirende Bildungselemente zu suchen. Aber auch wenn er jenen philosophischen Glauben in Betracht gezogen hätte, so würde ihm derselbe als eine Halbheit erschienen sein, indem ihm eine abstracte Unsterblichkeit der Seele, ohne Ausstattung mit einem Organ, durch das sie mit der Welt um sie her in Wechselwirkung stünde, also ohne Leib, nicht als ein erhöhtes, sondern als ein verkrüppeltes Leben erschienen sein würde. Es ist die Idee des Leibes als wesentlichen Bestandtheils der kreatürlichen Persönlichkeit, die ihn leitet, ebenjene Idee, die ihn den Leib als ein nicht zu entweihendes Heiligthum betrachten läßt (1. Kor. 6, 18. 19); der Leib ist wie die Seele eine Gottesschöpfung, zu Preis und Ehre ihres Schöpfers bestimmt, und nur mittelst seiner vermag die Seele Gotte thätig zu dienen

(Röm. 12, 1 f.). In diesem gesunden biblischen Realismus kann sich der Apostel mitunter über die Auferstehung ausdrücken, als dächte er an eine Wiederbelebung ebendes Leibes, der als Leichnam ins Grab gelegt wird (vgl. z. B. 1. Kor. 6, 13—15; Röm. 8, 11 ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν), und doch kann das nach 1. Kor. 15, 35 f. seine Meinung unmöglich sein. Haben die korinthischen Zweifler, wie aus ebendieser Stelle hervorgeht, ihren Scrupel hauptsächlich auf die Unmöglichkeit einer Wiederherstellung des verwesenden Leichnams gestützt, so entwaffnet sie vielmehr der Apostel durch die Unterscheidung des gegenwärtigen und des künftigen, des „sinnlichen" (ψυχικόν) und des „geistlichen" Leibes. Die Idee des Auferstehungsleibes als eines σῶμα πνευματικόν ist einer der originalsten Gedanken unsres Apostels, freilich auch, wie begreiflich, behaftet mit der natürlichen Dunkelheit des Prophetenwortes. Es handelt sich einmal um das Wesen, sodann um die Entstehung dieses „geistlichen Leibes". Der Begriff eines „geistlichen Leibes" scheint sich selber aufzuheben; indeß ist zu erinnern, daß dem Apostel der Begriff des Leibes mit dem des Fleisches keineswegs zusammenfällt, daß vielmehr dem ersteren die Idee des Organischen, nicht die des Materiellen sein Gepräge gibt. Nun behält der Begriff des „Leibes" dem des Geistes gegenüber allerdings immer etwas Naturhaftes, wie auch der Apostel die „Erlösung" d. h. Verklärung unseres Leibes Röm. 8, 23 mit der Verklärung der Natur (κτίσις) in Zusammenhang bringt; aber Natur und Geist sind für einander da, und es kommt nur darauf an, daß sie in entsprechenden Ausprägungen einander begegnen. Der Apostel hat unter dem σῶμα πνευματικόν ein naturhaftes Organ unseres Innenlebens verstanden, welches dem πνεῦμα, dem durch Christi Einwohnung und Geisteskraft sich selbst zurückgegebenen göttlichen Lebensprincip in uns, ebenso entspräche und zu Dienste wäre, wie unser gegenwärtiger Leib unserm natürlichen Innenleben, der Psyche; das ebenso wie der sinnliche Leib den sinnlichen Lebenstrieben, so den Lebenstrieben unseres in Gott geheiligten und vollendeten Innersten zum Ausdruck und Werkzeuge diente. Auf die sinnliche Vorstellung eines solchen Organs müssen wir, der Natur der Sache nach, selbstverständlich verzichten; auch das Zurückgreifen auf den Auferstehungsleib Christi, mit welchem der Apostel unseren verklärten Leib gleichartig denkt (1. Kor. 15, 49), ergibt eine solche nicht. Denn Paulus hat sich den verklärten Leib Christi nicht, wie vielleicht Petrus, gedacht nach jenem Ostereindruck,

da er noch die Wundenmaale der Kreuzigung an sich trug, sondern nach dem Eindruck seines Erlebnisses von Damaskus, da er ihm als der Erhöhte, der Himmelskönig entgegentrat, der mit seinen Sonnenstrahlen das Weltall durchdringen und erfüllen konnte (vgl. Eph. 1, 23). Es ist vermuthet worden, der Apostel habe sich den verklärten Christus in einem Lichtleibe gedacht, und gewiß wäre das Licht mit seiner Fähigkeit, im Nu unendliche Räume zu durchfliegen und auf Fernstes einzuwirken, das passendste Symbol für den Stoff des verklärten Leibes; — es wäre für den Apostel doch nur ein Symbol gewesen, wie es der irdisch-himmlische Doppelsinn des Wortes δόξα (vgl. 1. Kor. 15, 40. 41 mit Röm. 5, 2) ihm an die Hand gegeben hätte.

7. Die Todtenauferstehung. b) Entstehung des verklärten Leibes.

Ist nun dies die Idee des verklärten Leibes, so ist von vornherein unwahrscheinlich, daß Paulus denselben aus Elementen des sterblichen Leibes hervorgehend gedacht haben sollte: wie sollte ein πνευματικόν hervorgehen aus den Trümmern der verwesenden σάρξ? Man ist auf diese seltsame Vorstellung gekommen aus ebender Bildrede, mit welcher Paulus die Selbigkeit des gegenwärtigen und des künftigen Leibes zurückweist: „Du Narr, was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn, und was du säest, damit säest du nicht den Leib, welcher werden wird, sondern ein bloßes Saatkorn, etwa von Weizen oder einer der anderen (Getreidearten): Gott aber gibt ihm einen Leib nach seinem Willen, und einem jeden von den Samenkörnern seinen besonderen Leib" (v. 36 bis 38). Indem man unter dem Bilde des Säens das In die Erde Legen des Leichnams verstand, kam man dazu, dem Apostel die rabbinische Meinung zuzutrauen, daß in den verwesenden Resten des irdischen Leibes doch etwas Unverwesliches enthalten sei, das Gottes Schöpfermacht dann zum neuen verklärten Leibe ausgestalten werde. Aber dann wäre des Apostels Bild stark verunglückt, denn er redet von einem lebendigen Saatkorn, das in die Erde gelegt wird, um in ihr zu sterben; der irdische Leib dagegen stirbt zuerst, und dann wird er — nicht als Saatkorn, sondern als Leichnam — in die Erde gelegt. Offenbar muß das „Säen" etwas anderes bedeuten als die Beerdigung; entweder die irdische Lebensentfaltung, die dem Tode vorangeht und in ihn ausläuft (vgl. Gal. 6, 7. 8), oder das Sterben selbst als die Dahingabe des Lebens in den dunkeln Schooß einer jenseitigen Welt (vgl. Joh. 12, 24). Die Lebensgestalt und -erscheinung, will der Apostel sagen, die du

auf Erden ausprägst und im Tode hingibst, ist nicht die künftige, sondern nur die Aussaat der künftigen; sie verhält sich zu letzterer wie das Saatkorn zur künftigen Pflanze; sie muß als solche untergehen, aber aus ihr bildet Gott, und zwar in individueller Mannigfaltigkeit und Angemessenheit, die Ewigkeitsgestalt deiner Persönlichkeit hervor.[1]) — Wird hiebei dennoch die Selbigkeit des irdischen und des himmlischen Leibes zuweilen anscheinend behauptet, so kann diese Selbigkeit nur als eine ideale gemeint sein, indem der verklärte Leib die individuelle Ausprägung eben deiner Persönlichkeit sein soll, sowie der irdische dein individueller Leib war, beide also identisch durch das gleich eigenthümliche Verhältniß zu dem nämlichen Ich. Dagegen ist jeder Gedanke an eine stoffliche Selbigkeit aufs bestimmteste ausgeschlossen durch den Satz: „Das aber sage ich, Brüder, daß Fleisch und Blut — also die Bestandtheile des irdischen Leibes — das Reich Gottes nicht ererben (d. h. in das Reich der Vollendung nicht übergehen) können, noch erbt die Verwesung die Unverweslichkeit“ (1. Kor. 15, 50). — Und an diesem Ergebniß kann auch die Erinnerung an den leibhaftig aus dem Grabe hervorgegangenen Christus nicht irre machen. Auch er ist dem Apostel nicht „mit Fleisch und Blut“ in den Himmel eingegangen; vielmehr wird sich Paulus gedacht haben, daß mit dem gekreuzigten Heilandsleibe in der Auferstehung eine ähnliche Umwandlung vorgegangen sei, wie er sie v. 51—53 den bei der Parusie noch irdisch Lebenden zudenkt, eine Umwandlung, bei der nach 1. Kor. 15, 52; 2. Kor. 5, 4 „das Sterbliche“, der irdische Leib, „von der Unsterblichkeit“ in einem Nu gleichsam verzehrt, „aufgesogen“ werde (καταποθῇ). So ist es selbst in dem Falle, daß der inwendige Mensch nicht des irdischen Leibes „entkleidet“, sondern mit dem himmlischen „überkleidet“ wird (2. Kor. 5, 4), nicht das Sterbliche, sondern das Unsterbliche, aus welchem der verklärte Leib hervorgeht: wie ein himmlisches Gewand wird er aus Gottes Hand, der dasselbe für die Seinen im Himmel

[1]) Wieviel besser mit dieser Fassung v. 42—44 das „Säen in Verweslichkeit, Unehre, Schwachheit“ u. s. w. sich reimt, als mit der Begräbnißdeutung, sei nur beiläufig angemerkt. Daß ein Leichnam verweslich, unansehnlich und ohnmächtig ist, versteht sich von selbst; daß das christliche Erdenleben es ist im Unterschiede von der künftigen Herrlichkeit, hat seine Bedeutung. Das etwa irremachende σπείρεται σῶμα ψυχικόν könnte etwa die ganze irdische Lebensgeschichte bezeichnen, wie sie sowohl Ausbildung als Aufreibung des irdischen Leibeslebens ist; aber allerdings einfacher wird es die Dahingabe der irdischen Daseinsform in den Tod ausdrücken.

bereit hält (2. Kor. 5, 1), dem Menschen angethan, und wenn derselbe nicht zuvor schon das Kleid der Sterblichkeit ausgezogen hat, so zergeht dasselbe im Augenblick unter dieser unsterblichen Neubekleidung. Nur daß dieser Gedanke des verklärten Leibes als göttlichen schöpferischen Geschenkes den anderen der verborgenen Vorbereitung desselben im Menschen so wenig ausschließt, als bei Paulus göttliches Gnadengeschenk und innere gottgewirkte Entwicklung je sich ausschließen können; aber dieser Entwicklungsgedanke knüpft nicht an den äußern, sondern an den inwendigen Menschen an. Greifen wir auf das andere, ursprüngliche Bild des Apostels, vom Saatkorn, zurück, so sagt es uns: Wie das Saatkorn, das in die Erde fällt, einen Lebenskeim enthalten muß, aus dem der künftige Pflanzenleib sich entwickeln kann, so muß der dem Tode anheimfallende irdische Lebenslauf ein Unsterbliches, Ewiges in sich hegen, ein verborgenes Leben in Gott (Kol. 3, 3), welches Gott dann zu jener entsprechenden neuen Leiblichkeit ausprägen wird, die für die Seligen an die Stelle des irdischen Leibes tritt. — Daß wir damit nichts Fremdes in die Gedanken des Apostels eintragen, sondern nur seinen eignen Sinn aussprechen, dafür zeugen schließlich verschiedene Stellen, in denen er die Auferstehung des Leibes zurückführt auf den den Gläubigen innewohnenden heiligen Geist. „Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christum Jesum erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist" (Röm. 8, 11).[1]) „Wir alle aber, mit unverschleiertem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn spiegelnd, werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, als von Seiten des Herrn des Geistes" (2. Kor. 3, 18). Ebenso wird auch 1. Kor. 15 der große Gedanke: „Wie wir das Bild des irdischen (Adam) getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen (Adam) tragen" (v. 49) v. 45 unterbaut durch den andern, daß Christus, der andere Adam, sich entfaltet habe zum „lebendig-machenden Geist". Indem so die Auferstehung des Leibes wiederholt auf den in den Gläubigen wohnenden Geist Gottes zurückgeführt wird, wird sie unverkennbar dem Bereiche der sinnlichen Vorgänge entnommen und als Endergebniß eines inneren Lebensprocesses aufgefaßt, der mit den begrabenen und verwesenden Gebeinen schlechter-

[1]) Die Lesart διὰ τοῦ πνεύματος ist gewiß die ächte, weil sie im Vergleich zu der διὰ τὸ πνεῦμα den originelleren Gedanken ergibt. Aber derselbe Gedanke liegt ja auch schon im Anfang des Verses.

dings nichts zu schaffen hat. Der h. Geist ist das göttliche Lebensprincip in den Gläubigen, der Lebensherd ihrer Persönlichkeit: indem dies Princip zur vollen Entfaltung kommt, prägt es sich zu einer Leibhaftigkeit aus, die dem vollendeten Innenleben entspricht, und diese Leibhaftigkeit ist eben das σῶμα πνευματικόν. —

8. Die Todtenauferstehung. c) Der Zeitpunkt derselben.

Ist diese Auffassung des Auferstehungsleibes richtig, so folgt allerdings, daß es auch für Paulus nur eine ἀνάστασις τῶν δικαίων gibt, denn andere als solche sind ja einer pneumatischen Ausprägung ihres inneren Lebens nicht fähig. Und damit stimmen die Aeußerungen des Apostels über die Auferstehung der Todten von allen Seiten zusammen. Nirgends redet er von einer Auferweckung der Ungläubigen, von einer Auferstehung zur Verdammniß. Dagegen stellt er Phil. 3, 11 die „Auferstehung von den Todten" (ἐκ νεκρῶν) als das Hoffnungsziel und den Siegespreis hin, wonach er ringe, — εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν; sie versteht sich also mit nichten für alle von selbst. So verständlich das nach dem bisher Gefundenen ist, so macht es uns doch hinsichtlich der Frage nach dem Zeitpunkt der Auferstehung eine Schwierigkeit. Nach 1. Kor. 15, 23; 1. Thess. 4, 14 knüpft Paulus die Auferweckung der „Christo Angehörigen", „in Christo Entschlafenen" an den Zeitpunkt der Parusie. Lassen wir nun auch die Frage, wie sich diese Auferweckung der bis zur Parusie Gläubig-gewordenen zu der unmittelbar vorher behaupteten Auferweckung aller in Adam Gestorbenen (v. 21. 22) verhalte, einstweilen dahingestellt, so befremdet doch schon das, daß die Auferstehung, wenn sie der Ausdruck persönlicher Vollendung ist, für alle Gläubigen an denselben Zeitpunkt gebunden sein soll. Die Frage drängt sich auf, was wird denn mit den im Herrn Entschlafenen inzwischen? Von einem etwa bis zur Parusie währenden Seelenschlafe weiß der Apostel nichts, ist vielmehr in seinen späteren Briefen für seine Person gewiß, daß, wenn er sterbe, er sofort „beim Herrn sein" werde (2. Kor. 5, 8; Phil. 1, 23); der Ausdruck κοιμᾶσθαι, Entschlafen, schlechthin gesetzt oder mit ἐν κυρίῳ verbunden (1. Kor. 15, 18), drückt nicht den unnatürlichen Gedanken eines Zustandes aus, in welchem die Seele schliefe, also das innere Leben still stünde, sondern bezeichnet einfach das in Christi Gemeinschaft (Röm. 14, 7) erfolgte Abscheiden. Eher könnte man sagen, daß der Apostel bei seiner Nah-erwartung der Parusie auf jenen kurzen Zwischenzustand einiger Wenigen, wie er meinte, überhaupt nicht gerücksichtigt oder sich den-

selben in der Weise seines Volkes als einen Aufenthalt im „Paradiese" (Luc. 23, 43; 2. Kor. 12, 4) zurechtgelegt habe. Aber jene ganze Festlegung der Auferweckung der Gläubigen auf die Parusie ist ja nur eine Folgerung aus der Vorstellungsform eines „Tages des Herrn", einer Vorstellungsform, die Paulus zwar nach vorwärts — durch Ausdehnung des Weltgerichtstages auf einen ganzen αἰών des Sieges und Triumphes Christi — nicht aber nach rückwärts durchbrochen hat. War ihm die Parusie einmal ein künftiges, nahendes Einzelereigniß, eine Erscheinung, mit der Christus sein Weltrichteramt und sein Welterneuerungswerk eröffnen sollte, so ergab sich das Auferwecken und Um-sich-sammeln seiner Getreuen als erster Act der beginnenden neuen Weltordnung. Diese Festlegung war bei aller Anknüpfung an Christi Heilswerk ein Nachklang jener jüdischen Eschatologie, welche die ganze Todtenerweckung als zusammenfallend mit Weltgericht und Erneuerung von Himmel und Erde ans Ende der Tage verlegte. Und doch war diese jüdische Eschatologie für den Apostel entscheidend durchbrochen durch die Thatsache, daß Christus, „der Erstling der Entschlafenen", nicht erst am Ende der Tage, sondern unmittelbar nach seinem Tode, nach seiner inneren Lebensvollendung von den Todten erweckt worden war. Unter diesen Umständen ist es höchst bemerkenswerth, daß der Apostel in seinen späteren Briefen, die anerzogene Schranke jüdischer Betrachtung noch weiter überwindend, auf jener Festlegung des Auferstehungserlebnisses auf die Parusie nicht mehr besteht. Die Thatsache liegt im fünften Kapitel des zweiten Korintherbriefes vor. Während 1. Kor. 15 (v. 51 f.) noch an dem Gedanken hält, die Parusie zu erleben, hat bis zur Abfassung des zweiten Briefes eine schwere Lebensgefahr und Todesnoth (2. Kor. 1, 8—10) den Apostel dahin umgestimmt, ein früheres Abscheiden ins Auge zu fassen, und hieraus geht nun der denkwürdige Herzenserguß Kap. 5, 1—8 hervor. „Wir wissen aber, daß wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen wird, wir eine Behausung aus Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus im Himmel. Denn in dem gegenwärtigen (Hause) seufzen wir, uns sehnend unser vom Himmel stammendes Gehäuse über-anzuziehen, wenn wir ja doch hoffentlich (überhaupt) bekleidet, nicht nackend, werden erfunden werden.[1]) Denn wir, die wir in dem Zelthause

[1]) „Nackend", ohne weißes Kleid der Gerechtigkeit, waren nach jüdischer Vorstellung die abgeschiedenen Seelen der Gottlosen. Dagegen hat P. Lorenz a. a. O. S. 84 aus 2. Kor. 5 herausgelesen, daß die Auferstehenden zunächst ohne

sind, seufzen und fühlen uns beschwert, indem wir nicht entkleidet, sondern überkleidet werden möchten, auf daß verschlungen werde das Sterbliche von dem Leben. Der uns aber hiezu zugerichtet hat, ist Gott, welcher uns auch das Angeld des Geistes gegeben hat. So sind wir nun allezeit getrost, indem wir bedenken, daß, wenn wir im Leibe einheimisch sind, wir abwesend sind vom Herrn, (— denn im Glauben wandeln wir, nicht im Schauen —); sind aber getrost und möchten lieber ausziehen aus dem Leibe und einziehen beim Herrn." Also aus der Sehnsucht, die wir bei Leibesleben haben, des Leibes nicht entkleidet, sondern (wie die nach 1. Kor. 15 die Parusie Erlebenden) mit unsterblichem Leibe überkleidet zu werden, schließt der Apostel, daß ein unsterblicher Leib, eine himmlische Behausung oder ein Kleid der Unsterblichkeit uns für den Moment der Auflösung unseres irdischen Leibes von Gott her bereit sei. Daß er mit dieser οἰκία ἀχειροποίητος den Auferstehungsleib meint, und nicht irgend eine vorläufige, noch nicht endgültige Verleiblichung, zeigt das αἰώνιον (v. 1). Und daß das ἔχομεν ebendaselbst nicht einen blos idealen Besitz, ein auf den Tag der Parusie Zugedachtsein bedeutet, sondern ein wirkliches Von Gott her haben, d. h. empfangen, das geht mit Sicherheit hervor aus der Zeitbestimmung ἐάν ἡ ἐπίγειος οἰκία καταλυθῇ. Denn ideell, in Gottes Rathschluß, hat der Gläubige seine künftige Vollendungsgestalt nicht erst im Tode, sondern von Anbeginn seiner Erwählung (Röm. 8, 29); was er „hat" im Augenblicke der Auflösung seines Erdenleibes, das hat er als Ersatz desselben ebenso, wie er seither sein irdisches Zelthaus gehabt hat. Ebensowenig widerspricht das ἔχομεν ἐκ θεοῦ der in 1. Kor. 15, 35 f. geäußerten Idee einer Entwicklung des verklärten Leibes aus einem dem Erdenleben entstammenden Keim (γυμνὸς κόκκος); auch dort hieß es ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα, und auch in unsrer Stelle beschreibt der Apostel die ihm von Gott schon jetzt gewordene Vorbereitung auf jene Vollendungsgabe, — „ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, θεός (ἐστιν), ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος". Und so haben wir hier dieselbe Idee der Auferstehung im verklärten Leibe wie 1. Kor. 15, aber wir haben sie angeknüpft nicht mehr an den Tag der Parusie, sondern unmittelbar an den Tod eines „Mannes

---

jeden Leib (γυμνοί) auferstehen, bis ihnen der neue Leib vom Himmel kommt. Daß ein „Auferstehen ohne Leib" eine Contradictio in adjecto ist, stört nicht; es ist ja nur ein Apostel, dem man Unsinn zutraut!

in Christo" wie der Apostel ist. Paulus ist gewiß — und dabei bleibt er von nun an, vgl. Phil. 1, 23 —, daß an dem Tage, an dem er aus dem irdischen Leibe auswandern wird, er einziehen wird dahin, wo der Herr ist, d. h. nicht in den Hades, nicht in ein „Paradies", sondern in die himmlische Vollendungswelt, und daß er behufs dieser Gemeinschaft mit dem Herrn in dieselbe verklärte Leiblichkeit gekleidet werden wird, in welcher der Herr leibt und lebt. Ob er bei dieser Anschauung das Gericht, von dem er in demselben Zusammenhang v. 10 als einem auch von ihm zu bestehenden redet, in die Todeskrise selbst verlegt; ob er das Ergebniß dieses Gerichtes in der Gestaltung des verklärten Leibes zum Ausdruck gelangend denkt; ob er etwa diesem verklärten Leibe ebenso wie dem irdischen vom Geburtsmomente an noch ein Wachsthum zur Mannesreife der Vollendung zugeschrieben hat, wissen wir nicht. Gewiß nur ist, daß mit der Loslösung des Auferweckungsmomentes der Gläubigen vom Parusietermin auch dieser Termin selbst seinen Halt verliert und die Bahn frei wird für jene Anschauung, welche wir in Jesu eigenen Weissagungsworten angedeutet fanden, für die Anschauung der Parusie als eines Processes, eines Sieges- und Triumphprocesses, der mit der Auferstehung Christi beginnend, das überirdische Widerspiel des irdisch-natürlichen Weltverlaufs bildet. Und so dürfen wir das vielleicht als den bildlosen Kern der paulinischen Weissagung von dem ganzen Parusiereiche Christi aufstellen, daß mit Christi Auferstehung ein Siegesreich des Heils und ewigen Lebens anhebt, das zwischen die irdische Welt der Sünde und des Todes und die ewige Welt der Vollendung in die Mitte tretend, die Erträgnisse der irdischen Welt in sich aufnimmt, sie im Lichte und Feuer der ewigen Wahrheit sichtet und aus den probehaltigen Elementen derselben unter Aufhebung alles Nichtigen und Unvollkommenen jene ewige Idealwelt aufbaut, in der Gott „Alles in Allem" sein wird.

Damit ist im Voraus auch schon die paulinische Idee des Weltgerichts ausgesprochen, welches sich zur Todtenerweckung verhalten wird wie die Vollendung des Ganzen zur Vollendung der Einzelpersönlichkeit. Aber dies große Lehrstück bedarf nun doch seiner selbständigen Darlegung. Die Idee des Weltgerichts, d. h. des schließlichen Rechtbehaltens Gottes gegenüber dem Weltverlauf, ist auch keine eigenthümlich paulinische, nicht einmal eine eigenthümlich christliche Idee, sondern ein allgemein-religiöser Gedanke. In dieser Allgemeinheit 9. Das Weltgericht.

spricht ihn Paulus Röm. 2, 6—8 aus, in der schon früher angeführten Stelle von der δικαιοκρισία θεοῦ: „Welcher vergelten wird einem jeglichen nach seinen Werken, nämlich den in ausdauerndem Gutesthun nach Herrlichkeit, Ehre und Unsterblichkeit Trachtenden ewiges Leben, dagegen den Widerspenstigen und der Wahrheit nicht Gehorchenden, sondern der Ungerechtigkeit Gehorsamen Zorn und Grimm." Die eigenthümlich christliche Fassung des Weltgerichtsgedankens beginnt damit, wie Paulus Röm. 2, 16 hervorhebt, daß Gott dies Gericht vollziehen werde durch Christum, d. h. daß es auf Grund der in Christo gestifteten Erlösung statthaben soll. Gott richtet die Welt nicht, ohne ihr zuvor das Heil durchgängig angeboten zu haben, wie der Apostel den Athenern predigt, Ap.-G. 17, 31: „Gott hat einen Tag gesetzt, an welchem er richten wird den Kreis der Erde mit Gerechtigkeit, durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, nachdem er — ihn von den Todten erweckend — allen den Glauben ermöglicht hat." Wir hören weiter, daß dies Gericht sich in der That an allen vollziehen soll, nicht etwa blos an den Ungläubigen oder Nichtchristen, und daß es stattfinden soll nicht auf Grund des Glaubens, sondern der Werke. Auch der Apostel selbst nimmt seine Lebensführung vom Gerichte Christi nicht aus: „Ich bin mir zwar nichts (keiner Untreue in meinem Berufe) bewußt, aber damit bin ich nicht gerechtfertigt, — der Herr ists, der mich beurtheilt" (1. Kor. 4, 4). Und 2. Kor. 5, 10 schreibt er: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, damit davontrage ein jeglicher das im Leibesleben (Verdiente), jenachdem er gethan hat, sei es Gutes oder Böses." Daß das Gericht nach den Werken geschieht, nicht nach dem Glauben, so sehr derselbe von vornherein rechtfertigen mochte, ist die — von uns schon früher hervorgehobene — entscheidende Bestätigung dafür, daß die religiöse Heilslehre des Apostels die sittliche nicht aus-, sondern einschließt; daß die Rechtfertigung ihm die vollendete Heiligung nicht entbehrlich machen, sondern herbeiführen helfen soll und sie als Endergebniß des Lebens im Glauben von vornherein voraussetzt. Selbstverständlich bedeuten „Werke" in diesem Zusammenhange nicht äußerliche Einzelleistungen, sondern des Lebens sittlichen Gesammtertrag und Gesammtcharakter, wie das die Stellen Röm. 2, 6 f.; 2. Kor. 5, 10 auch andeuten.[1]) Und so ist es kein Widerspruch, viel-

[1]) Vgl. die gleiche Fassung des Begriffes „Werke" in den apokalyptischen Briefen: Apok. 2, 2. 5. 19. 26; 3, 1. 8. 15.

mehr eine Erläuterung, wenn der Apostel wiederholt hervorhebt, wie das Gericht Gottes das Innerste, Verborgenste des Herzens offenbar machen werde (Röm. 2, 16; 1. Kor. 4, 5): es versteht sich, daß Gott nicht nach dem Anschein richtet, sondern das Herz ansieht, dessen Grundrichtung und Gesinnung ja den Werken erst ihren sittlichen Werth bestimmt. Hieran reiht sich die beachtenswerthe weitere Andeutung, daß das Gericht sich in ebendiesem Inneren der Menschen, in ihrem eigenen Bewußtsein vollziehen werde. „Trübsal und Beklemmung über jede Menschenseele, die Böses treibt", heißt es Röm. 2, 9, und ebendort wird v. 15. 16 geradezu geschildert, wie „an jenem Tage, da Gott die Heimlichkeiten der Menschen richten wird, ihr Gewissen sie bezeugt und ihre Gedanken sich untereinander verklagen oder auch entschuldigen". Der innerste geistige Gehalt der Vorstellung von der Parusie Christi zum Weltgericht tritt hier heraus: so klar soll die Wahrheit Gottes, soll seine Offenbarung in Christo ins Innere der Menschen hineinleuchten, daß in diesem Lichte jeder den Ewigkeitswerth oder -unwerth seines Lebens selbst erkennt, also das Gericht Gottes selber an sich vollzieht. — Umso einleuchtender ist der symbolisch-poetische Charakter anderer Züge, in denen der Apostel das Weltgericht malt. Daß der „Tag des Herrn" (Röm. 2, 5. 16; 1. Kor. 1, 8; 3, 13; 5, 5; 2. Kor. 1, 14; Phil. 1, 6 und 10; 1. Theſſ. 5, 2. 4; 2. Theſſ. 2, 2 u. ſ. w.), dieser aus der alttestamentlichen Prophetensprache entnommene, an die Bedeutung von „Tag" = Gerichtstermin sich anlehnende Ausdruck dem Apostel zu einem ganzen Aeon, von der παρουσία bis zum τέλος (1. Kor. 15, 24), sich entschränkt hat, haben wir bereits gesehen. Aber auch in dieser entschränkten Gestalt bleibt er eine prophetisch-symbolische Anschauung: der für unser irdisches Denken unvorstellbar-geheimnißvolle Proceß, in welchem das Ewigkeitsergebniß des Erdenlebens sich herausstellt, verlegt sich für die prophetische Anschauung unvermeidlich hinter den Schluß der Weltgeschichte. Nicht minder symbolisch ist es, wenn als das Element des Tages des Herrn, als seine Erscheinungsform oder wirkende Kraft das Feuer genannt wird: „ἡ γὰρ ἡμέρα (τοῦ κυρίου) δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει", 1. Kor. 3, 13. Dies Feuer des Gerichts ist 2. Theſſ. gedacht als verzehrendes Feuer der ἐκδίκησις, der Vergeltung an die Gottlosen, als Element der Scheidung zwischen Guten und Bösen; in der angeführten Korintherstelle dagegen ist es das Feuer der Läuterung, durch welches das Lebenswerk auch der

Christen hindurchgehen muß. Beides schließt sich nicht aus; das Feuer verzehrt das in sich Nichtige, es stellt das Probehaltige heraus, und so läutert es da, wo Haltbares und Unhaltbares sich gemischt hat. Die Korintherstelle aber ist darum so bemerkenswerth, weil sie im weiteren Verlaufe (v. 15) den möglichen Fall setzt, daß eines Menschen Lebenswerk vom Feuer des göttlichen Gerichtes verzehrt, und doch er selbst noch wie ein Brand aus dem Feuer gerettet werde, und weil sie in der Idee eines läuternden Gottesgerichtes überhaupt die Voraussetzung einer noch jenseitigen Entwickelung des Menschen macht. — Hiedurch bedingt sich, was wir von den Ergebnissen des Weltgerichtes zu denken haben, d. h. es widerlegt sich die Unbedingtheit, mit der wir die vollendete Seligkeit oder die ewige Verdammniß ohne Weiteres als diese Ergebnisse zu denken pflegen. Das allerdings kann keine Frage sein, daß Paulus als das Entweder-Oder der weltgerichtlichen Entscheidung eine σωτηρία oder ἀπώλεια gedacht hat (vgl. 1. Kor. 1, 18; Phil. 3, 19 u. s. w.): aber weder ist damit für die σωζόμενοι ein unmittelbarer Zustand der Vollendung, noch für die ἀπολλύμενοι ein unwiderrufliches Verderben insgemein vorausgesetzt. Σώζεσθαι, σωτηρία ist unserm Apostel allerdings der eigenthümliche Ausdruck für die schließliche, also künftige Erlangung des Heils (Röm. 5, 9; 8, 24), aber nicht sowohl der positive Begriff des „Seligwerdens", wie Luther durchweg übersetzt hat, als vielmehr der negative des dem Verderben endgültig Entgangen- und Entzogenseins. Die positive Ergänzung liegt in dem Begriffe der ζωὴ αἰώνιος, den Paulus wesentlich futurisch faßt (Röm. 2, 7; 5, 21; 6, 22), oder der göttlichen Herrlichkeit (δόξα θεοῦ), deren die Erretteten sich rühmen sollen (Röm. 5, 2. 11); weiter in dem Gedanken des Lobes und Lohnes, die sie von Gott erhalten. Und zwar denkt Paulus die Gottesgabe des ewigen Lebens und der ewigen Herrlichkeit, d. h. der ungehemmten Lebensgemeinschaft Gottes und der Herstellung zum Ebenbilde des verklärten Gottessohnes, den Geretteterdenden gleichmäßig zu; dagegen das Lob oder den Lohn denkt er in individueller Verschiedenheit (1. Kor. 3, 8; 4, 5), der besonderen Lebensarbeit eines jeden entsprechend, so daß aus der Eigenart des irdischen Lebenslaufes auch die individuelle Vollendungsgestalt, ohne Zweifel ein verschiedenartiges Vermögen Gotte weiter zu dienen, hervorwächst. Er setzt aber auch 1. Kor. 3, 13—15, wie wir sahen, den Fall, daß einer gar keinen besonderen Lohn erarbeitet, vielmehr (— man denke z. B. an den Schächer am Kreuz —) sein

Erdenleben verloren, und doch „wie durchs Feuer" gerettet wird: natürlich, daß derselbe durch reinigende Schmerzen hindurch muß. Und wenn wir bedenken, wie läuterungsbedürftig auch die Besten an die Todespforte gelangen, so liegt hier der Anhaltspunkt für den von dem Apostel freilich nicht ausgesprochenen Gedanken, daß vielleicht alle, auch die Lohn-empfangenden, noch in dem — kürzer oder länger hingezogenen — Tode durch eine Läuterung hindurchzugehen haben, ehe der Siegeskranz der Vollendung, von dem der Apostel Phil. 3, 12. 14 redet, ihre Stirne krönt. — Andererseits versteht es sich nach der ganzen Lehre des Apostels freilich von selbst, daß alle diejenigen, welche auf Erden das Heil in Christo nicht gefunden haben, sei es verschuldeter oder unverschuldeter Weise, zunächst dem Gerichte des (andauernden) θάνατος verfallen, welcher der Sünde Sold ist (Röm. 6, 23), also sich durch Gottes Gericht in der ἀπώλεια befinden. Aber diese ἀπώλεια ohne Weiteres verwechseln mit einem ὄλεθρος αἰώνιος, von dem der Apostel allerdings einmal, 2. Theff. 1, 9, aber dann nicht wieder geredet hat, das kann man doch nur, wenn man das Wort Christi vergessen hat, daß des Menschen Sohn gekommen sei σῶσαι τὸ ἀπολωλός (Luc. 19, 10). Hat der Apostel die Möglichkeit einer Bekehrung und damit Errettung noch nach dem Tode auch nirgends ausgesprochen, so liegt dieselbe doch als Voraussetzung unverkennbar in seinem Lehrsystem. Sie liegt schon in dem Gedanken, daß Gott die Welt richte durch Christum, in dessen Wesen es begründet ist, niemandem als Richter zu begegnen, dem er sich nicht zuvor als Retter dargeboten hat; sie liegt in der von dem Apostel Ap.-G. 17, 31 ausdrücklich hinzugefügten Voraussetzung des Weltgerichts, daß „jedem Menschen zuvor der Glaube dargeboten sei". Und wenn nach Röm. 2, 15. 16 das Gericht der Heidenwelt sich in deren eignem Bewußtsein vollziehen soll, so ist ja die innere Erfahrung der göttlichen Wahrheit, wie sie in Christo offenbar geworden ist, überall die Vorbedingung desselben. Die Stelle Phil. 2, 10, daß „im Namen Jesu jedes Knie auch der Unterirdischen sich beugen solle", setzt eine Predigt des Evangeliums an die vordem Verstorbenen, im Todtenreiche Befindlichen deutlich voraus. Aber das letzte Lehrstück des Apostels, das wir zu betrachten haben, das Lehrstück vom vollendeten Gottesreiche, wird uns zeigen, daß seine Gedanken noch weiter gegangen sind.

10. Die Reichsvollendung und ihre letzten Vorbedingungen.

Der prophetische Blick unseres Apostels geht nämlich noch hinaus über Todtenerweckung und Weltgericht, auf das, was er 1. Kor. 15, 24 τὸ τέλος nennt, auf das letzte Ziel der Wege Gottes. Hinter dem künftigen Siegesreiche Christi, dem das Weltgericht angehört, erblickt er das Reich der ewigen Vollendung, das ewige Friedensreich des Vatergottes. „Denn Christus muß herrschen, bis daß er alle Feinde zu seinen Füßen gelegt ... Wenn ihm aber alles unterthan sein wird, dann wird auch der Sohn selber sich unterordnen Dem, der ihm alles untergeordnet hat, auf daß Gott sei alles in allem", 1. Kor. 15, 25. 28. Auf dieses Ziel der Heilswege Gottes hat Paulus das große Losungswort Jesu von der βασιλεία τοῦ θεοῦ gleichsam aufgespart, um es hier seine absolute Anwendung finden zu lassen. Es ist zwar nicht richtig, daß er vom „Reiche Gottes" nur in diesem letztkünftigen Sinne rede: das „Reich Gottes", welches „nicht in Worten besteht, sondern in Kraft", „nicht Essen und Trinken ist, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste" (1. Kor. 4, 20; Röm. 14, 17) ist offenbar Jesu bereits gegenwärtiges Himmelreich; aber allerdings liebt es Paulus, das letztere vielmehr als „das Reich Christi" zu bezeichnen (Eph. 5, 5; Kol. 1, 13), zum Unterschiede von dem vollendeten Reiche des Vaters. Was den Gedanken des „Gott alles in allem" angeht, den Gedanken eines Verhältnisses von Gott und Welt, da Gott das Allbedingende und Allerfüllende in dieser, also nichts Ungöttliches in ihr mehr vorhanden sein soll, so bedarf derselbe keiner Rechtfertigung oder Erläuterung: er ist das ebenso vollkommene wie einfache religiöse Weltideal. Ebensowenig kann die Zurückgabe der Weltregierung Christi an den Vatergott uns Schwierigkeiten machen, wenn wir uns dieselben nicht mittelst einer unbiblischen Christologie selber bereiten. Christus ist der große Feldherr Gottes in der Welt wider alles ungöttliche Wesen, wider Sünde und Tod; er hat königliche, göttliche Vollmachten empfangen, um die Sache Gottes siegreich hinauszuführen: hat er das vollbracht, dann hat er selbst seine Mittlerstellung zwischen Gott und Welt überflüssig gemacht; er legt seine Vollmachten zurück in des ewigen Königs Hände, ist zufrieden, seines Vaters erster Unterthan zu sein, und freut sich, denselben in uneingeschränkter Gemeinschaft mit allen seinen Brüdern, in der unmittelbaren Regierung des großen Vaterhauses zu sehen. — Aber der Eintritt dieses idealen Weltzieles erfordert noch zwei große Vorbedingungen, über die wir von dem Apostel Auskunft bedürfen. Das eine ist die Herstellung

der kosmischen Dinge zu jener Vollkommenheit, in der sie der entsprechende Ausdruck der schöpferischen Idee, der ewigen Weisheit und Güte wären. Das sind sie in ihrem gegenwärtigen Zustande nicht, ja sie sind es, wie wir uns erinnern, nach Paulus auch von Anbeginn nicht gewesen, sondern nur angelegt zu einem Idealzustande, in dessen verhältnißmäßiges Gegentheil sie sich nachher verkehrt haben. Nicht Gott war von Anbeginn das Allein=bedingende in ihnen, sondern sie waren unter die kreatürlichen ἀρχαί und ἐξουσίαι gestellt, welche dann zu ungöttlichen Weltgewalten entarteten. Hier tritt die schon oben erörterte Weissagung 1. Kor. 15, 24. 25 ein, daß Christus herrschen müsse, bis daß er alle Feinde zu seinen Füßen gelegt, daß er „jede Herrschaft, Gewalt und Macht abthun und sich unterwerfen müsse". Es ist die Abthuung der ungöttlichen und überhaupt unvollkommenen Weltordnungen, ihre Aufhebung in die in Christo erschienene ewige göttliche Weltidee, was der Apostel damit bezeichnet, wesentlich dasselbe, was die alte Prophetie mit der Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde im Sinne hatte; — das Heilsprincip dringt siegreich durch auch in den Naturordnungen der Welt und stellt so für die Gemeinde der Vollendeten die entsprechende Wohnung und Werkstatt her. Nach 1. Kor. 6, 2. 3 soll die triumphirende Gemeinde wie am Weltgericht überhaupt, so insonderheit am „Gericht über die Engel" theilnehmen: das bezieht sich auf ebendieses „Abthun der ἀρχαί und ἐξουσίαι"; die Gemeinde der Auferstandenen, um ihr königliches Haupt geschaart, herrscht mit ihm (1. Kor. 4, 8), vollzieht mit ihm das Weltgericht, den Sieg des göttlichen Rechtes und der göttlichen Wahrheit in der Menschheit; sie arbeitet auch mit ihm an der Herstellung der neuen idealen Weltordnung, des „neuen Himmels und der neuen Erde". — „Als letzter Feind, fährt der Apostel in jener Weissagung fort (v. 26), wird abgethan der Tod." Das ist nicht blos die Umschreibung der Auferweckung der Gläubigen, während die Andern im Tode verblieben, auch nicht die bloße Auferweckung der Todten überhaupt, indeß der Tod fortführe in der Natur zu herrschen, — es ist vielmehr das, was der Apostel Röm. 8, 21 mit der Erlösung der seufzenden Schöpfung von der Knechtschaft der Verwesung im Sinne hat, — die Aufhebung des Todes als Weltprincips (ἀρχή, ἐξουσία) überhaupt. Als „letzter Feind" wird er bezeichnet: die Sünde mit allen ihren sonstigen Bundesgenossen in der Welt ist vorher abgethan, nun zehrt das siegreiche ewige Leben auch ihren dunkeln Schatten,

den Tod hinweg, und vollendet so den Sieg der Sache Gottes im ganzen Umfang des Daseins. Hier knüpft die letzte Frage an, die wir an unsern Apostel haben: verträgt sich mit diesem von ihm bezeichneten Siegesziel Christi der Gedanke einer ewigen Verdammniß, d. h. eines bleibenden Reichs ewigen Todes? Unleugbar verträgt er sich nicht damit: wenn der Tod aufgehoben ist, kann er über niemanden mehr herrschen, und wenn Gott „alles in allem" ist, kann es keine gottentfremdeten Geschöpfe mehr geben, — in ihnen wäre Gott jedenfalls nicht τὰ πάντα. Man könnte den Gedanken einer ewigen Verwerfung bei Paulus nur retten, wenn man eine Vernichtung der Gottlosen annähme, einen Selbstverzehrungsproceß des hartnäckigen Bösen, der vor jener „Abthuung des Todes" am Ende angekommen wäre; aber der Apostel hat nicht so gelehrt. Er hat vielmehr eine schließliche Erlösung und Errettung aller gelehrt. Die Zeugnisse hiefür sind so gewaltig und unwidersprechlich, daß kein Versuch, sie umzudeuten, dawider aufkommt, so üblich auch noch unter uns das Verfahren ist, den Apostel auf die dogmatische Folter zu spannen, damit er das Gegentheil von dem aussage, was er denkt und lehrt. „Auf daß im Namen Jesu sich beuge jedes Knie der Himmlischen und der Irdischen und der Unterirdischen, und jede Zunge bekenne, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters": daß damit nicht eine erzwungene Huldigung von Verdammten mitgemeint sein kann, bedarf gegenüber von Stellen wie Röm. 10, 9; 1. Kor. 12, 3 wirklich keines Beweises. „Demnach also, wie es durch Eines (Menschen) Fehltritt an alle Menschen zur Verurtheilung kam, so auch durch Eines Rechtthat an alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens" (Röm. 5, 18). Der ganze Nerv des Gedankens liegt darin, daß die Wirkung Christi eine ebenso allumfassende sein soll, wie die Adams, und es wird mit nichten gesagt, sie sei so allumfassend zwar der Macht und Möglichkeit nach, aber nicht nach dem wirklichen Erfolg, sondern dem thatsächlichen Erfolge der Adamsthat wird der thatsächliche Erfolg Christi gegenübergestellt. Und der Apostel wiederholt denselben Gedanken noch einmal, gerade unter dem Gesichtspunkt des thatsächlichen Erfolgs: „Denn gleichwie in Adam alle sterben, so werden auch in Christo alle lebendig gemacht werden" (1. Kor. 15, 22). Es gehört ein eigenthümliches exegetisches Gewissen dazu, hier zu finden, daß im Nachsatz nicht dieselben „alle" gemeint seien wie im Vordersatz, oder daß in dem ζωοποιηθήσονται auch die Ueberweisung eines Theiles derselben in

den ewigen Tod zu verstehen sei.[1]) Endlich der große Satz, mit welchem der Apostel die erhabenen Gedankengänge von Röm. 9—11 abschließt, ein Satz, der ihn zum Lobpreise dessen begeistert, „von dem, durch den und zu dem" alle Dinge sind: „Gott hat sie alle unter den Ungehorsam beschlossen, damit er sich aller erbarme", d. h. damit er in allen den Unglauben schließlich überwinde (vgl. 11, 23). Was man diesen wohlerwogensten und unzweideutigsten Lehraussagen etwa zu Gunsten der ewigen Verdammniß entgegensetzen kann, hält nicht Stich. Das ἀνάθεμα 1. Kor. 16, 22; Gal. 1, 8. 9 ist doch vielmehr Ausdruck eines lebhaften Abscheues als eines dogmatischen Urtheils. Daß der Begriff der ἀπώλεια, den Paulus allerdings wiederholt und mit allem Ernste anwendet, eine endliche Errettung des Verlorenen nicht ausschließt, haben wir schon oben erinnert: Röm. 9, 22 nennt er die Juden seiner Zeit σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, und im elften Kapitel lehrt er, daß sie darum doch nicht endgültig verworfen seien, daß ihnen eine Bekehrung, eine Errettung dennoch zugedacht sei, — καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται (v. 26). So bleibt in 2. Thess. 1, 9 der einsame Ausdruck ὄλεθρος αἰώνιος, dem wir an seiner Schärfe gewiß nichts abbrechen wollen. Was beweist er? Daß zwischen der Abfassung der Thessalonicherbriefe und der späteren Hauptbriefe in dem Apostel hinsichtlich dieses Lehrpunktes eine ähnliche Veränderung vorgegangen ist wie von der Antichrist-erwartung in 2. Thess. 2 zu der Hoffnung der Weltbekehrung in Röm. 11. Die Ansicht von einem zwiefachen

---

[1]) Weiß a. a. O. S. 408 bemerkt hiegegen, in dem ersteren πάντες sei ja ebenso Christus ausgeschlossen, der nicht auf Grund seiner Lebensgemeinschaft sterbe, wie in dem zweiten πάντες alle, die nicht in der Lebensgemeinschaft Christi stünden. Es hat mir nicht logisch klar werden wollen, wie dadurch, daß P. beidemale Christum in die πάντες nicht eingeschlossen hat (denn auch zu den ἐν Χριστῷ Seligwerdenden gehört ja Christus selbst nicht!), der Begriff der πάντες in beiden Fällen verschiedenen Umfang gewinnen könnte. — Was ebendort gegen die apokatastatische Deutung von 1. Kor. 15, 28 bemerkt wird, ist nichts weiter als die landläufige Verkümmerung des apostolischen Wortes zu Gunsten der kirchlichen Tradition. Aber D. Weiß hat diesmal meinen radicalen Recensenten P. Lorenz zum Bundesgenossen, der mit der ihm eigenthümlichen Selbstgewißheit bezeugt, daß in 1. Kor. 15, 22 die πάντες nicht beidemale dieselben Personen sind, indem Paulus die Nichtchristen einfach im Tode bleiben lasse. Für solche Exegeten sind dann freilich Worte wie Röm. 5, 18; 11, 32 vergeblich geschrieben; Worte, bei denen man sich vergeblich fragt, wie der Gedanke der Wiederbringung aller deutlicher ausgesprochen sein könnte.

Endschicksal der Menschheit war ihm vom Judenthum her anerzogen, und sein Christenthum widersprach derselben von vornherein nicht, sondern bestätigte, daß der Sold der Sünde Tod sei, und daß wer auf sein Fleisch säe, von demselben das Verderben erndten müsse (Röm. 6, 23; Gal. 6, 7. 8). Erst die tiefste und freieste Entfaltung seines christlichen Denkens ließ ihn die Zuversicht fassen, die Gnade könne und werde doch auch darin überschwänglicher sein als die Sünde, daß sie dieselbe auch in denen schließlich überwinde, die zunächst mit ihr in den Tod und das Verderben gegangen. Fragt man, wohin er sich dies Werk der Gnade gedacht, so zeigt uns 1. Kor. 15, 22 verglichen mit v. 23f. die Spur. Wenn es nach Paulus überhaupt nur eine Auferstehung zum Leben gibt; wenn bei der Parusie zunächst nur οἱ τοῦ Χριστοῦ, die bis dahin auf Erden Gläubiggewordenen auferweckt werden sollen (v. 23), und wenn dennoch in Christo alle lebendig gemacht werden sollen, welche in Adam zu Tode gekommen sind (v. 22), so ergibt sich, daß ihm die zur endlichen seligen Auferweckung führende Bekehrung der ohne Christum Verstorbenen in die Zeit zwischen der Parusie und dem Ende, in die Periode des von Christo und seiner triumphirenden Gemeinde zu haltenden Weltgerichts fällt. Das ist ihm das Weltgericht, daß der in seiner Herrlichkeit offenbar gewordene Christus und seine mit ihm verherrlichte Gemeinde der noch unerlösten Menschheit inmitten ihres Verderbensstandes die züchtigende Gnade Gottes nahebringen und sie aus dem zum Läuterungsfeuer gewordenen Gerichte herausretten ὡς διὰ πυρός (1. Kor. 3, 15). — Hat nun Paulus, indem er sich so ein zum schönsten Siege ausschlagendes Weltgericht dachte, schließlich doch die menschliche Freiheit verleugnet und den sittlich-freiheitlichen Heilsproceß in einen naturnothwendigen verwandelt? Nein, er hat nur dasjenige Verhältniß von Freiheit und Gnade bis zuletzt durchgeführt, welches wir als einen Grundzug seiner ganzen religiös-sittlichen Weltanschauung nachgewiesen haben: Gotte bei aller Achtung der creatürlichen Freiheit die Ueberlegenheit zuzutrauen, daß er die Irrgänge derselben, wenn auch auf den weitesten Umwegen, doch endlich auf ethische Weise, durch die Macht seiner weisheitsvollen Liebe (Röm. 11, 33), zu überwinden vermöge. Er hat daran geglaubt, daß die ewige Liebe in ihrem Wettkampf mit der menschlichen Freiheit und Sünde eine solche Meisterin sei, um mit jedem vorsehungsvollen Schachzug, obwohl er dem Menschen den Gegenzug durchaus frei läßt, den menschlichen Eigenwillen weiter in die Enge

zu treiben, auf unzähligen Schritten dem Punkt entgegen, wo sich derselbe endlich überwunden fühlt und gefangen gibt. Und indem der Apostel hieran glaubte, schloß sich ihm der Ring seines christlichen Gedankensystems erst in voller Harmonie. Er sah die Majestät eines Gottes vor sich, der sich in seiner Schöpfung, der Schöpfung einer freiheitlichen Welt, auch in keinem Punkte verrechnet; er sah im Geiste ein Gottesreich der Vollendung, das um keine Seele ärmer geworden als es in seiner ursprünglichen Anlage gesetzt war; ein ewiges Gotteshaus, seiner ursprünglichen Idee entsprechend ohne Lücken und Trümmer. —

Fünftes Buch.

Fortgebildete urapostolische Lehrweisen.

I. Der Brief an die Hebräer.

Erstes Kapitel.

Einleitendes.

1. Allgemeines. Der Apostel Paulus ist in der neutestamentlichen Lehrgeschichte, ebenso wie in der apostolischen Kirchengeschichte, eine Erscheinung ohne Gleichen, und es begreift sich vollständig, daß schon das nächste Zeitalter sein Lehrsystem nicht mehr verstanden hat. Erst nach anderthalb Jahrtausenden hat die Reformation dies Verständniß wiedergefunden, um sich in ihrer eigenen Lehrentwicklung fast ausschließlich von demselben leiten zu lassen. Dennoch steht Paulus im apostolischen Zeitalter den unentwickelten urapostolischen Lehranfängen gegenüber nicht so einsam da, wie es von vornherein den Anschein hat. Auch im urapostolischen Kreise hat eine weitere Lehrentwicklung stattgefunden, gewiß nicht ohne die Anregung des großen Heidenapostels, der ja mit jenem Kreise einen lebhaften Austausch pflegte, aber doch in selbständiger Weise, hervorgetrieben durch die Verschiedenartigkeit lehrhafter Individualitäten und die fortschreitenden Erfahrungen eines Zeitalters, welches auch urapostolische Lehrer zu klarerer Auseinandersetzung mit dem Judenthum und zur Befriedigung gereifterer Bedürfnisse der Gemeinde anhielt. Schon der erste Petrusbrief nimmt in gewissem Maße an dieser Fortbildung theil, wie er denn ohne Zweifel unter paulinischen Anregungen und in nachpaulinischer Zeit entstanden ist: doch überwiegt in ihm noch so sehr das einfache urapostolische Gepräge, die Verwandtschaft mit dem Jacobusbrief und den petrinischen Reden der Apostelgeschichte, daß

wir ihn lieber in deren unmittelbarer Nähe zu betrachten fanden. Anders ist es mit dem Briefe an die Hebräer, der Apokalypse und den johanneischen Briefen sammt dem mit ihnen zusammengehörigen vierten Evangelium. In diesen Schriften stellen sich Lehrweisen dar, welche zwar unverkennbar auf urapostolischem Boden erwachsen sind und der urapostolischen Predigt näher stehen als Paulus, die sich aber andererseits, namentlich in christologischer Hinsicht, als fortgeschrittene, mit der paulinischen Anschauung Hand in Hand gehende darstellen. Wenn wir unter ihnen zunächst den Hebräerbrief ins Auge fassen, so geschieht das, weil er nicht nur den paulinischen Zeiten, sondern auch den paulinischen Gedankengängen am nächsten steht; weil er — der Zeit des noch nicht durch die Katastrophe des jüdischen Krieges gebrochenen Judenthums angehörig — ebenfalls eine Auseinandersetzung des Christenthums mit demselben zum Beweggrund hat und so zur Vergleichung mit dem paulinischen Lehrbegriff unmittelbar einlädt.

Daß der Hebräerbrief nicht von Paulus herstammt, wie auf einige Muthmaßungen des kirchlichen Alterthums hin Jahrhundertelang kritiklos angenommen worden ist, bedarf heutzutage keines weitläuftigen Beweises mehr. Es geht hervor aus dem Mangel der Namensnennung, die Paulus nie unterläßt, aus dem Bekenntniß des Verfassers, kein Apostel zu sein, sondern sein Evangelium den Ohrenzeugen zu verdanken (2, 4), ferner aus dem vom paulinischen Styl sehr verschiedenen, viel klassischeren Griechisch, das er schreibt; aus der wesentlich andern Begriffswelt, in welche er sein christliches Bewußtsein faßt; endlich aus dem formell durchaus jüdischen, auf eine Heidenchristenheit gar nicht rücksichtigenden Gesichtskreis, in dem seine Lehrrede sich bewegt. Wer der Verfasser dieses eigenartigen, gehaltvollen Schriftdenkmals sein möge, ob Barnabas oder Silas oder Apollos, auf die man mit fast gleichwerthigen Gründen gerathen hat, jedenfalls war es ein schriftgelehrter Hellenist, wie einst Stephanus gewesen. Das geht hervor aus seinem Styl, der unter allen neutestamentlichen Tonarten am wenigsten hebraisirt; noch mehr aus seinem ausschließlichen Gebrauch der Septuaginta, neben der er den Grundtext gar nicht gekannt zu haben scheint. Da er nun gleichwohl ein Mann von schriftgelehrter Bildung ist und die hellenistische Schriftgelehrsamkeit ihren Hauptsitz in Alexandria hat, so liegt es nahe, auf diese Stadt als seine Geburts- oder doch Bildungsstätte

2. Der Verfasser des Hebräerbriefs.

zu schließen. Auf Alexandria weisen gewisse seestädtische Bilder, die er anwendet (2, 1; 6, 19); weiter seine typologisirende Behandlung des Alten Testaments, die in so ausgebildeter Weise doch der palästinischen Schriftgelehrsamkeit nicht eigen war; endlich eine ganze Reihe philonischer Anklänge, welche zwar keine Abhängigkeit von dem alexandrinischen Religionsphilosophen, wohl aber eine Schulverwandtschaft mit demselben darthun.[1]) Immerhin steht der Verfasser nicht blos als Christ, sondern auch als Ausleger des Alten Testaments dem palästinisch gebildeten Paulus näher als der rein idealistische Philo, und da er nach 2, 4 die Urapostel gehört zu haben scheint, auch sein Brief ein persönliches Verhältniß zu den palästinischen Christen voraussetzt (vgl. 13, 19. 23), so ist er — seiner alexandrinischen Vorbildung unerachtet, der urapostolischen Gruppe zuzurechnen, — in demselben Sinne wie Stephanus, dessen theologischer Nachfolger er in vollerem Sinne ist als der oft dazu gestempelte Heidenapostel.

3. Die Briefempfänger. Nun beginnt der Brief zwar wie eine Abhandlung, ohne Eingang, aber bald zeigt sich, daß es ein wirklicher Brief ist, an ganz bestimmte und dem Verfasser bekannte Leser gerichtet und ganz bestimmten Zuständen und Bedürfnissen derselben entsprechend. Wer

---

[1]) Die auffallendsten Berührungspunkte mit Philo liegen — abgesehen davon, daß die ganze Grundanschauung des Briefes an die philonische Unterscheidung des κόσμος νοητός und αἰσθητός erinnert — auf christologischem Gebiete. Wie der Logos-christus des Briefes, so ist auch der philonische Logos der υἱὸς θεοῦ schlechthin (vgl. Hebr. 1, 1), der Mittler der Schöpfung (1, 2), der δεύτερος θεός (1, 9), der Gesandte Gottes (ἀπόστολος, 3, 1), der große sündlose Hohepriester (4, 14. 15) und Fürbitter für das Volk (7, 25); ja der Logos wird bei Philo, ebenso wie in unserm Briefe der präexistente Christus, im Melchisedek wiedererkannt. Andererseits hat Riehm in seinem „Lehrbegriff des Hebräerbriefs" nachgewiesen, daß in unserm Briefe alle diese an Philo gemahnenden Anschauungen doch realistischer und biblischer geartet sind als bei jenem und sich dem Verfasser unmittelbar aus dem — allerdings mit alexandrinischen Augen gelesenen — A. T. entwickeln. Hienach kann wohl eine Gemeinschaft alexandrinischer Schulbildung zwischen Philo und unserm Verfasser behauptet werden, nicht aber eine Abhängigkeit des letzteren von jenem. Auch daß beide den Glaubensgehorsam Abrahams in seinem Ausziehen in das unbekannte Land der Verheißung finden, daß dieselbe Abweichung eines Citats vom alttestamentlichen Texte bei beiden vorliegt, endlich daß unser Verfasser mit Philo den Irrthum theilt, als habe der Hohepriester täglich geopfert, erklärt sich aus solcher Schulgemeinschaft.

sind diese Leser? Natürlich rührt die Aufschrift Πρὸς Ἑβραίους nicht von dem Briefsteller selbst her, sondern ist ein Urtheil der Ueberlieferung. Dasselbe dürfte aber in der That das Richtige treffen, und zwar in ebendem Sinne, in welchem Ἑβραῖοι auch Ap.-G. 6, 1 steht, als Bezeichnung hebräisch-redender, also palästinischer Judenchristen im Gegensatz zu hellenistischen, welche in Palästina nur Gäste oder Eingewanderte waren. An heidenchristliche Leser ist unerachtet eines dahingehenden neuerlichen Versuchs schlechterdings nicht zu denken. Weder konnten solche so, wie es 2, 16. 17; 4, 9 geschieht, unter den Begriff des „Samens Abrahams" oder des (auserwählten) „Volkes" gestellt werden, — desselben λαός, an welchen die alttestamentliche Offenbarung ergangen war; noch hat für Heidenchristen jemals ohne eine galatische Verführung von Außen, von der unser Brief doch keine Spur zeigt, die Gefahr eines massenhaften Rückfalls ins Judenthum bestehen können. Eine solche Gefahr aber setzt unser Brief bekanntlich voraus, und zwar ist es ein Rückfall in das Judenthum des Ritualgesetzes und Opferkultus, um den es sich handelt, jüdische Bande, welche die Proselyten in der Regel gar nicht getragen hatten.[1]) Daß die 6, 1. 2 angeführten στοιχεῖα der Christenlehre nur auf Heidenchristen paßten, kann man nicht sagen, wenn sie auch für Judenchristen auf den ersten Blick etwas Auffallendes haben. Die „μετάνοια von todten Werken" ist die vom Täufer gepredigte, die πίστις εἰς θεόν der von Jesu geforderte Glaube an das Evangelium vom Gottesreiche, indem das junge Christenthum dem gegenchristlichen Judenthum keinen Glauben an den lebendigen Gott zuerkannte (vgl. Apok. 2, 9), und auch über Todtenauferstehung und ewiges Gericht hatte das Christenthum Bestimmteres zu lehren als das Judenthum vor ihm. Vielleicht aber hat der Verfasser auch die „Elemente" des Christenthums einfach nach seiner alexandrinischen Gewöhnung aufgeführt, ohne besondere Rücksicht auf die katechetischen Umstände der Leser. Ebensowenig wie an heidenchristliche Leser, läßt sich denken an judenchristliche Bestandtheile gemischter Gemeinden. Von einem Zusammenleben der Leser mit Heidenchristen ist keine

---

[1]) Die Gefahr eines Rückfalls ins Heidenthum, wie v. Soden in seinem Commentar (1890) sie statt dessen annimmt, hätte unmöglich bekämpft werden können durch den Nachweis einer Minderwerthigkeit des Alten Testaments, wie ihn der Brief führt. In diesem Falle würde die Erinnerung an die Unwahrheit und Trostlosigkeit des Götzendienstes die Stelle einnehmen müssen, welche jetzt die Kritik des jüdischen Opferkultus in unserm Briefe einnimmt.

Spur; vielmehr sind es Gemeindekreise von durchaus gleichartiger Zusammensetzung, gleichen Schicksalen uud einem nie fraglich gewordenen jüdischen Bildungshorizont, an welche der Verfasser sich wendet. Hiemit ist der neuerdings beliebt gewordene Gedanke an die Gemeinde zu Rom als Adressatin von vornherein ausgeschlossen; für denselben spricht in der That gar nichts, als scheinbar der Gruß „derer aus Italien“ (13, 24), der doch mit nichten gerade nach Italien zu gehen braucht. Ebenso haltlos ist das Rathen auf die Gemeinde zu Alexandria: das alexandrinische Judenthum hätte über andere und stärkere Anziehungen verfügt als den Opferkultus des Nebentempels zu Leontopolis. — Vielmehr nöthigt die unverkennbare Thatsache, daß es gerade der alttestamentliche Opferkultus ist, an welchem die Leser haften und aus dessen Banden sie zu lösen sind, durchaus an die palästinischen Christen zu denken. Nicht gerade an die jerusalemische Gemeinde allein, um die man immer ausschließlich streitet, und auf deren besondere Verhältnisse nicht jedes Wort passen mag, sondern an die Christengemeinden Palästina's insgesammt (Gal. 1, 22), wie sie mit der jerusalemischen unter den Namen Ἑβραῖοι fallen und mit ihr im Tempel zu Jerusalem noch ihr Heiligthum erblickten und besuchten (Ap.-G. 21, 20f.). Daß an diese palästinischen Christen nicht in gutem Griechisch, nicht auf Grund der Septuaginta, nicht von einem Hellenisten und Freund des Timotheus (13, 23) mit Aussicht auf Erfolg hätte geschrieben werden können, oder daß sie, weil vielleicht noch manche persönlichen Zuhörer Jesu unter ihnen lebten, nicht hätten als solche bezeichnet werden können, die das Evangelium von den Ohrenzeugen empfangen, läßt sich im Ernst nicht behaupten. Auch daß sie „im Kampf mit der Sünde noch nicht bis aufs Blut widerstanden“ (12, 4), macht keine unüberwindliche Schwierigkeit, wenn man bedenkt, daß es sich um eine mindestens dreißig Jahre nach dem Tode des Stephanus lebende Generation handelt, also um Leute, welche die bis dahin einzige planmäßige und blutige Verfolgung im Lande meist nicht erlebt hatten. Und daß das Lob, sie hätten den Heiligen mit ihrer Habe gedient und thäten es noch (6, 10), auf Leute nicht passe, für deren Armuth Paulus in aller Welt habe collectiren müssen, ist eine wunderliche Behauptung: denkt man denn, diese palästinischen Christen hätten um ihrer Armuth willen an den Brüdern, die von auswärts zu ihnen kamen, keine Gastfreundschaft und überhaupt untereinander keine Wohlthätigkeit geübt? (Ap.-G. 21, 8. 16; 9, 36.) — So wird es

trotz aller neueren kritischen Irrfahrten bei der Angabe der uralten Ueberschrift Πρὸς Ἑβραίους sein Bewenden haben; und nur wenn man an derselben festhält, gewinnt der Brief sein geschichtliches Licht, während jede Ansicht, die ihn anderswohin gerichtet sein läßt, ihn ins völlige Dunkel schiebt. —

Zunächst ist klar, daß die Abfassung des Briefes noch vor die Zerstörung Jerusalems fallen muß. Nicht nur ist dies Gottesgericht, welches für die Vorhaltungen des Verfassers von höchster Bedeutung gewesen wäre, mit keiner Sylbe angedeutet, sondern es ist auch der noch währende Bestand des alttestamentlichen Opferkultus, der im Jahre 70 sowohl in Jerusalem als in Leontopolis für immer ein Ende nahm, durchaus vorausgesetzt (8, 5; 9, 6—10; 10, 1. 11; 13, 10. 11). Man hat, um der modernen Neigung folgen und den Brief ins Zeitalter Domitians oder Trajans hinunterrücken zu können, hiegegen eingewendet, der Verfasser rede nicht aus der geschichtlichen Gegenwart, sondern aus der ihm gegenwärtigen alttestamentlichen Idee, so wie in gleicher Weise auch spätere Schriftsteller von dem untergegangenen Opferkultus in der Form der Gegenwart redeten. Allein man hat damit in keiner Weise denkbar gemacht, wie für die Leser eine Versuchung bestehen konnte, in einen Opferkultus zurückzufallen, der längst nicht mehr bestand, oder wie sie hätten aufgefordert werden können, aus einer Kultusgemeinschaft auszutreten (13, 13), welche gerade nach der in Rede stehenden Seite hin bereits zerstört war. — Andererseits kann unser Brief nicht lange vor der Katastrophe Jerusalems geschrieben sein. Der ganze Rückblick auf die mancherlei Erfahrungen der Leser, insonderheit der Vorwurf, sie seien noch Unmündige, da sie der Zeit nach Lehrer sein könnten (5, 12); dazu das Gestorbensein derer, welche ihnen das Wort Gottes gesagt haben (13, 7), weist auf verhältnißmäßig späte Zeit. Man wird bei der letztberührten Stelle an den Tod des Jacobus zu denken haben, der mit anderen hervorragenden Gliedern der palästinischen Christenheit im Jahre 62 als Märtyrer geendet hatte. Und die Gefangenschaft, aus der Timotheus eben losgekommen, desgleichen „die (Flüchtlinge) aus Italien", welche sich bei dem Verfasser befinden (13, 23. 24), dürften der neronischen Verfolgung angehören. So wird man mit aller Wahrscheinlichkeit in die Zeit unmittelbar vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges geführt. — Daß nun die jüdische Christenheit in diesem Zeitpunkt sich in einem Zustande der Er-

4. Zeitpunkt und Anlaß.

schlaffung und in Gefahr des Abfalls befunden, wie unser Brief das voraussetzt, entspricht dem prophetischen Worte Jesu Matth. 24, 12 und ist auch aus geschichtlichen Gründen glaubhaft. Diese jüdischen Christen hatten das Evangelium mit ganz andern Erwartungen angenommen als sich erfüllt hatten. Sie hatten auf eine Gesammtbekehrung ihres Volkes, auf eine baldige Wiederkunft des Herrn und dann auf eine Herstellung des Reiches Israel (Ap.-G. 1, 6) gerechnet. Nun waren sie eine armselige und gedrückte kleine Herde geblieben, und die lange Dauer dieses Druckes, das Anhaltende einer wenn auch im Ganzen unblutigen Verfolgung hatte sie mürbe gemacht. Zustände des Verfalls und der Erschlaffung, wie wir sie schon aus früherer Zeit durch den Jacobusbrief in der judenchristlichen Diaspora gewahren, konnten unter solchen Umständen auch im Mutterlande auf die Dauer nicht ausbleiben. Ein weiterer bedenkliche Umstand kam hinzu: das unklare, auf unentwickeltem Erkenntnißstandpunkt beruhende Verhältniß eines halben Verbleibs in der alten Religionsgemeinschaft. Man hatte in Christo ein neues Geistesleben gefunden, aber man war in den alten gesetzlichen Lebensformen verblieben, ohne sich über deren religiöse Entwerthung Rechenschaft zu geben; ja, da man das Kreuz Christi nur als Schuldtitel des Volkes, nicht aber als Quellpunkt eines ganz neuen, gesetzesfreien Verhältnisses zu Gott erfaßt hatte, konnte man die Gerechtigkeit vor Gott noch immer halb in Gesetzeswerken, ja in den alttestamentlichen Opfer- und Sühneanstalten suchen. Die Erstlinge der Urgemeinde waren wohl durch die Macht des Geistes und der ersten Liebe über dies noch anhaftende jüdische Wesen innerlich hinausgehoben worden; aber eine zweite, schwächere Generation sank mehr und mehr in dasselbe zurück. Der Zeit der ersten Liebe war jene andre gefolgt, da aus der Urgemeinde jene Paulusgegner hervorgingen, denen das Christenthum ein neuer Lappen auf dem alten Kleide geworden war, und die in die heidenchristlichen Gemeinden eindrangen, um dieselben zu judaisiren und so den Widerwillen ihres Volkes gegen den Christennamen zu beschwichtigen (2. Kor. 11, 22; Gal. 6, 12). Auch dieser Eifer erlahmte am Mangel des Erfolges, aber es blieb die judaisirende Denkart, es blieb der Mangel an Erkenntniß des Kreuzes Christi; — man beachte, wie unser Brief den Hebräern die Lehre vom Hohenpriesterthum Christi als etwas Neues, über ihre Unmündigkeit zur Mannesreife Hinausführendes vortragen muß (5, 11—6, 1). Und als nun ein Jacobus und andere Säulen der Gemeinde gefallen waren, da wurde

der unausgefegte jüdische Sauerteig in der Masse zu stark. Gedrückt, entmuthigt, verwirrt im Glauben, war man im Begriff, dem Judenthum, das man halb festgehalten hatte, wieder ganz anheimzufallen, das Bekenntniß zu Christo, das so wenig Wort gehalten zu haben schien, über Bord zu werfen und das Heil wieder in dem alten Heiligthum mit seinen Priestern und Opfern, denen man nie recht abgesagt hatte (Ap.-G. 21, 20—25), zu suchen. Das ist die Lage der Dinge, die unser Brief voraussetzt und abspiegelt.

5. Inhalt und Lehrart des Briefes.

In diesem kritischen Augenblick ergreift ein auswärtiger Freund der palästinischen Christenheit, ein Hellenist, in dem der Geist und die Ideen eines Stephanus fortgelebt und mit alexandrinisch-schriftgelehrter Bildung sich gewappnet haben, die Feder, um die Wankenden vom Rande des Abgrundes zurückzurufen und sie zu beherztem Ausscheiden aus der alttestamentlichen Kultusgemeinschaft zu treiben (13, 13). Die Mittel, welche er in Bewegung setzt, sind Belehrung und Ermahnung, derart ineinander verschlungen, daß beide miteinander abwechseln und anfangs jene, schließlich diese überwiegt. Die Ermahnung hält die ganze Gefahr und Unwiderruflichkeit eines Abfalls vor, der nunmehr in der Geschichte Israels die volle Muthwillenssünde wäre und darum keine Bekehrung und Vergebung mehr übrig ließe; zugleich stellt sie dieser furchtbaren Gefahr die ganze Herrlichkeit der Verheißungen und die Nähe der Erfüllung derselben, die Nähe der Parusie gegenüber. In diesen praktischen Ausführungen liegt der urapostolische Zug unsres Briefes, in welchem seine Verwandtschaft mit den petrinischen Reden und dem Jacobusbriefe hervortritt. Um so eigenartiger ist sein lehrhaftes Element. Dasselbe hat zum Grundgedanken die Erhabenheit und Vollkommenheit des neuen Bundes gegenüber dem unbefriedigenden und vergänglichen alten; also ein Thema, das sich sachlich aufs innigste mit dem Grundgedanken der paulinischen Lehre berührt, das aber hier auf ganz anderen Wegen durchgeführt wird. Die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten wird nachgewiesen an der Erhabenheit und Vollkommenheit des neutestamentlichen Bundesmittlers und der hohenpriesterlichen Leistung desselben. In drei immer stärkeren und eindringenderen Ansätzen wird diese Aufgabe gelöst. Schon Kap. 1,1 — 2, 4 weist die Erhabenheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers, des ewigen Gottessohnes, über die Vermittler des alten Bundes, die Engel, nach, und ermahnt demgemäß zum Festhalten

am christlichen Bekenntniß. Ein zweiter Gedankengang, 2, 5 — 4, 13, rechtfertigt die vorübergehende Erniedrigung dieses Gottessohnes in Leiden und Tod als etwas zur Erlösung Nothwendiges, hebt dabei seine Erhabenheit auch über Mose hervor und knüpft daran die ausführlichere Ermahnung, das Eingehen in die zu Mosis Zeit noch nicht eingetretene, also noch ausstehende Gottesruhe nicht zu versäumen. Aber die Hauptabhandlung kommt nun erst: sie betrifft das vollkommene und unvergängliche Hohenpriesterthum und Sühnopfer Christi im Vergleich mit den unzulänglichen alttestamentlichen Hohenpriestern und Sühnopfern. Diese Erörterung wird 4, 14 — 5, 10 unter Ermahnungen angekündigt, 5, 11 — 6, 20 durch eine erschütternde Warnungspredigt wider die Erschlaffung und Abfallsneigung der Leser eingeleitet und von 7, 1 — 10, 18 nach verschiedenen Seiten hin durchgeführt, um dann für den ganzen übrigen Theil des Briefes wieder der Ermahnung das Wort zu lassen. — So ist es wie bei Paulus eine Auseinandersetzung von Gesetz und Evangelium, die der Verfasser unternimmt; aber er faßt das Gesetz nicht wie Paulus als den Inbegriff religiös-sittlicher Forderungen, die der Mensch werkthätig zu erfüllen hätte, jedoch aus eignen Kräften nicht erfüllen kann, sondern als die gottgegebene Ordnung der Sühne, der Vermittelung zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen, und stellt die Ohnmacht, Schattenhaftigkeit und blos sinnbildlich-prophetische Bedeutung dieser Sühneanstalt ins Licht. Diese Betrachtung des Gesetzes wesentlich von dessen religiös-ritualer Seite her, die bei Paulus nur beiläufig gestreift wird, gibt unserm Briefe formal genommen einen weit ausschließlicher jüdischen Charakter als ihn der überall auf allgemein-menschliche, universale Gesichtspunkte zurückgehende paulinische Lehrbegriff trägt. Sie mag zusammenhangen mit der eigenthümlichen alexandrinisch-theologischen Schulung des Verfassers, die ihn ganz besonders zur Enträthselung alttestamentlicher Symbole hinzog; jedenfalls aber war sie durch Bedürfniß und Denkart der Leser geboten. Indem der Verfasser die ritualgesetzlichen Verrichtungen des alten Bundes unter den Gesichtspunkt thatsächlicher Weissagungen stellt und diesen Gesichtspunkt überhaupt auf Geschichte und Schrift des Alten Testamentes im weitesten Umfange ausdehnt, zeigt er sich andererseits dem petrinischen Lehrstandpunkt, der Betrachtung beider Testamente als Weissagung und Erfüllung verwandt und nimmt auch insofern zwischen Paulus und Petrus eine gewisse mittlere Stellung ein. —

Wir denken diesem eigenthümlichen Lehrbegriff am besten gerecht zu werden, wenn wir ihn in folgende vier Hauptstücke gliedern: 1. Der Bundesgott und seine Verheißung. 2. Der Gottessohn und neutestamentliche Bundesmittler. 3. Das Hohepriesterthum Christi. 4. Der Heilsweg und das Heilsziel. —

Zweites Kapitel.

Der Bundesgott und seine Verheißung.

1. Alttestamentliches Formalprincip.

Es ist vorab auf das Formalprincip dieses Lehrbegriffes zu achten. Obwohl der Verfasser darauf ausgeht, die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten darzuthun, steht er doch formell ganz und gar auf der Offenbarungsurkunde des letzteren, auf dem Alten Testament als der für ihn einzig vorhandenen heiligen Schrift. Alle Schriftsteller des Neuen Testaments befinden sich in dieser Lage, aber nirgends tritt sie so scharf hervor wie bei dem Verfasser unseres Briefes, der als alexandrinisch geschulter Schriftgelehrter ein besonders bewußtes und hochgespanntes Schriftprincip hegt. Die h. Schrift Alten Testamentes ist ihm Gotteswort im strengsten Sinne, nicht blos so, daß sie das „von Gott vor Zeiten vielfältig und vielartig zu den Vätern Geredete" (1, 1) enthält, sondern daß sie selbst in ihrem Wortlaut ihm die vollkommene Offenbarung Gottes ist, — in prophetischer Weise auch diejenige Offenbarung, welche geschichtlich erst „in den letzten Tagen durch den Sohn geredet" worden ist (1, 1). Dies vermag der Verfasser allerdings nur durchzuführen vermöge eines Inspirationsglaubens, wie er seiner Zeit und Schule eigen war, für uns aber heute durch die geschichtliche Betrachtung der Schrift und die grammatisch-historische Auslegung zertrümmert ist; in naiver Weise dehnt er denselben sogar auf die Septuaginta aus, von deren Uebersetzungsfehlern er keine Ahnung hat. Vermöge dieses Inspirationsglaubens sind ihm die menschlichen Verfasser der h. Schrift, die er ausnahmsweise 2, 6; 4, 7 erwähnt, ganz gleichgültig: es ist Gott selbst — oder wie es in seltneren Fällen heißt „Gottes Geist" —, der ihm durch dieselben redet, selbst da, wo im Zusammenhang Gott der Angeredete ist (vgl. 1, 6. 7. 8. 10; 4, 7. 8;

7, 21; 10, 30 u. s. w.). — Natürlich kann der Vollgehalt der göttlichen Offenbarung, also das neutestamentliche Evangelium, in den alttestamentlichen Texten nur gefunden werden mittelst einer unbewußten Selbsttäuschung, indem der geschichtliche Sinn vielfach zurückgestellt und ein anderweitig gewonnener tieferer hineingelegt wird, und unser Verfasser thut das mit größerer Freiheit und Kühnheit als die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller. Doch kann man nicht sagen, daß er sich von der in ihrer Weise berechtigten Linie, auf der sie sich hiebei bewegen, entferne: er allegorisirt nicht wie Philo oder Origenes, d. h. er deutet nicht mit geistreicher Willkür das im alttestamentlichen Zusammenhang Gegebene in ein fremdartig Anderes um auf Grund einer rein formalen Aehnlichkeit, sondern er typologisirt, d. h. er schaut das Neutestamentliche in solches Alttestamentliche hinein, das wirklich ein Vorspiel, ein Keim und Ansatz desselben ist, in Aussprüche und Erscheinungen, deren Idee, übergreifend über die Wirklichkeit und Gegenwart, in der That erst in Christo zur Erfüllung kommt. So z. B. wenn er das, was im Alten Testament vom theokratischen König oder von dem leidenden Gerechten, vom Menschen als solchem oder von dem sich offenbarenden Jehovah gilt, auf Christum deutet, ja nicht selten diesem unmittelbar als Selbstzeugniß zuschreibt. Legt er die Gottesruhe des gelobten Landes, in welche Josua das Volk doch nur mangelhaft eingeführt, auf das noch ausstehende ewige Erbe des wahren Gottesvolkes aus, oder erkennt er in jenem geheimnißvollen Priesterkönig Melchisedek, vor dem ein Abraham sich verehrend neigt, das Bild des neutestamentlichen ewigen Hohenpriesters, so folgt er hiebei überdies Andeutungen des Alten Testaments selbst, in denen diese geschichtlichen Erscheinungen als Sinn- und Vorbilder behandelt werden (Psalm 95, 8 f.; 110, 7). Daß er hiebei den nächsten, historischen Sinn überspringt und das Typische in ein unmittelbar Prophetisches, ja das Alttestamentliche geradezu in ein Neutestamentliches umsetzt, das ist der formale Mangel seiner Schriftbehandlung, den er mit allen seinen Mitarbeitern theilt. Derselbe fließt aus ihrer nicht wissenschaftlichen, sondern praktisch-religiösen Betrachtung des Alten Testaments, einer Betrachtung mit Augen, die so sehr von der neutestamentlichen Thatsache und Wahrheit erfüllt sind, daß sie dieselbe rückstrahlend in den dunkeln Spiegel des Alten Testamentes hineinschauen. In Wahrheit ist das neutestamentliche Erlebniß die materielle Quelle ihrer Erkenntniß und Lehre, das Alte Testament nur die formale;

allein um den Schriftbeweis zu führen, den das Bedürfniß ihrer Zeitgenossen von ihnen heischt, können sie der letzteren nicht entrathen.

Demgemäß ist sogleich die Gottesidee unseres Briefes stark alttestamentlich gefärbt, aber in Wahrheit doch die volle neutestamentliche. Der Verfasser liebt es, mit dem Alten Testament Gott als den „lebendigen" zu bezeichnen (3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22); er ist ihm vor allem unendliche heilige Energie. „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer", heißt es 12, 29, nicht aus Anlaß der Gottlosen, sondern Solcher, welche anbetend ihm nahen, und nach 4, 12 ist „sein Wort lebendig und kräftig und schärfer denn kein zweischneidig Schwert; es durchbohrt Seele und Geist, Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens". In unterscheidender und doch wieder vereinender Weise wird (1, 3) geredet von seiner ὑπόστασις und seiner δόξα, seinem an-sich-seienden Wesen und seiner Offenbarungsherrlichkeit, an welch letzteren Begriff, wie wir sehen werden, die Logosidee sich anschließen konnte. Dem entspricht es, daß vollkommene Erhabenheit über alles geschaffene Sein und alldurchdringende Wirkungskraft in ihm zusammengedacht wird. Er ist thronende Majestät in der Höhe (μεγαλωσύνη 1, 3; 8, 1), erhaben auch über die Himmel, so daß wer vor ihm erscheinen soll, durch dieselben hindurchschreiten muß (4, 14; 7, 26); unsichtbar (11, 27), unnahbar, bis der neutestamentliche Hohepriester den Zugang zu ihm bahnt (9, 8; 12, 18f.), mit Einem Worte der κύριος schlechthin (8, 2 und öfter). Andererseits, sein lebendiges und kräftiges Wort durchdringt alles (4, 12. 13); er ist nicht nur Endziel wie Ursprung alles Daseins — der, δι' ὃν καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, — 2, 10), sondern auch die Vermittlung, der Bedinger alles Geschehens (vgl. 2, 4; 5, 7; 6, 3; 11, 19; 13, 21). — Näher bestimmt sich jene Erhabenheit nach der ethischen Seite hin als Heiligkeit (ἁγιότης, 12, 10), d. h. als unbedingte und thatkräftige Verneinung alles Unreinen und Sündigen; diese Heiligkeit ist auch mit jenem „Unser Gott ist ein verzehrend Feuer" gemeint. Aus ihr fließt Gottes Zorn (3, 11; 4, 3), ja sein „Haß" des Bösen (προσώχθισα, 3, 10. 17), sein Feuereifer, vermöge dessen er dem muthwillig Sündigenden, dem Frevler, jener furchtbare Richter wird, „in dessen Hände zu fallen schrecklich ist" (10, 26—31). Aber auch hier ist die Heiligkeit nur der negative Pol der Liebe, die Selbstbehauptung und Selbstverwahrung des ethisch Vollkommenen und schlechthin Guten. Der Gott, der

2. Gottesidee.

einerseits „fressendes Feuer" heißt, ist doch wieder ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (13, 20), der Gott des Heils, des Friedens, von welchem innerer Einklang ausgeht, wie er ihn in sich selbst hegt; ein Vater voller Liebe (12, 5 f.), der seine Kinder züchtigt zu ihrem Besten (εἰς τὸ συμφέρον, 12, 10), nämlich „damit sie seiner Heiligkeit theilhaftig" und ebendadurch seiner herrlichen, seligen Gemeinschaft fähig werden möchten (12, 10. 14). Insonderheit tritt die heilige Liebesnatur Gottes hervor in der Idee des Bundes, den Gott mit den Menschen macht. Nirgends im Neuen Testament wird die Idee des Bundes Gottes mit den Menschen so betont wie in unserm Briefe, daher wir auch in der Ueberschrift dieses Kapitels von einem „Bundesgotte" reden durften. Der Bund, wie der Verfasser ihn denkt, ist aber kein Vertragsverhältniß gleichstehender Parteien, die sich einander entgegenkommen, sondern ein durchaus von Gott ausgehendes Verhältniß, das unter sittlicher Bedingung dem Menschen den Zugang zu Gott, den Weg zu seiner ewigen seligen Gemeinschaft eröffnet; also der reine Ausfluß heiliger Liebe. Diese göttliche Liebe offenbart sich im neuen Bunde als χάρις, als von der Sünde erlösende Gnade, von welcher allerdings immer nur in Bezug auf diesen Bund die Rede ist (2, 9; 4, 16; 10, 29; 12, 15; 13, 9 und 25), die aber ebenso wie der neue Bund selbst in Gottes Wesen ursprünglich begründet sein muß. — Mit ihr steht die göttliche „Gerechtigkeit" auch hier nicht im Widerstreit. Hat dieselbe auch die Seite gerecht-strafender Vergeltung (ἔνδικος μισθαποδοσία 2, 2) an sich, so geht sie doch in den Gedanken der Strafgerechtigkeit nicht auf. Gott ist „ein Vergelter denen, die ihn suchen", heißt es 11, 6 (vgl. v. 26), und wiederum 6, 10: „Denn nicht ungerecht ist Gott, daß er eures Werkes und eurer Liebe vergäße." Hienach hat die Gerechtigkeit Gottes mit abstracter Rechtshandhabung nichts zu thun, sondern ist ein Ausfluß der heiligen Liebe, die nach deren Gesetz jedem das Seine gibt, dem Gott-suchenden liebevoll entgegenkommt, von dem Frommen die Hand nicht abzieht, auch wenn er ins Wanken kommt, und nur da Zorn und Gericht walten läßt, wo der Frevler die Liebe auf Muthwillen zieht. Wie Röm. 3, 3—5; 1. Joh. 1, 9 ist sie der Treue Gottes verwandt, dem Wort- und Bundhalten Gottes, dessen unser Verfasser 10, 23; 11, 11 gedenkt.

3. Die sichtbare und die unsichtbare Welt.

Als erste Offenbarung dieses Gottes läßt sich die Weltschöpfung betrachten, denn das Wort (ῥῆμα), auf welches dieselbe zurückgeführt wird (11, 3), ist ja nach 1, 1; 6, 5 (ἐλάλησεν — καλὸν θεοῦ ῥῆμα)

das Offenbarungsprincip Gottes überhaupt. Ist dasselbe in der bereits angeführten Stelle 4, 12 vorzugsweise als richtendes gedacht, als Richterspruch Gottes, der Seele und Geist, Mark und Bein durchdringe, so reichen die Begriffe „Lebendig und kräftig“ doch weiter und finden ihre Anwendung namentlich auf Gottes schöpferische Thätigkeit. Das „Wort“ ist, wie im Alten Testament, das Mittel und Werkzeug, durch welches Gott, der ewige Geist, sich äußert und etwas ins Dasein ruft, worin seine Gedanken außerhalb seiner selbst Gestalt gewinnen. Nun aber zeigt der Ausdruck, den der Verfasser 9, 11 von dem unsichtbaren Himmel gebraucht, er sei οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, daß er eine zwiefache Weltschöpfung denkt, die einer unsichtbaren und die einer sichtbaren Welt. Die letztere, welche er als den κόσμος oder die οἰκουμένη unterscheidet von dem Gesammtbegriff des Weltalls (οἱ αἰῶνες, τὰ πάντα, 1, 2; 3, 4; 11, 3), umfaßt ihm nicht blos die Erde, sondern auch den sichtbaren Himmel, die ganze Sinnenwelt, τὸ βλεπόμενον (11, 3). Dies βλεπόμενον ist vergänglich und wird demnächst einer großen Umwandlung unterliegen; auch der sichtbare Himmel wie die Erde „veraltet wie ein Gewand“ (1, 10—12; 12, 27). Aber über ihm wölbt sich der unsichtbare, übersinnliche Himmel, in welchem Gott thront (8, 1). Oder vielmehr, es ist dieser unsichtbare Himmel wiederum in eine Reihe aufsteigender Sphären (οὐρανοί, Pluralis) gegliedert, entsprechend dem Vorhof, dem Heiligthum und dem Allerheiligsten des israelitischen Gotteshauses; und erst in dem Allerheiligsten — oder, je nachdem der Verfasser Gott von seinem Idealreiche auch wieder unterscheidet — selbst über diesem — wohnt Gott; Christus muß, um sich zur Rechten Gottes zu setzen, „die Himmel durchschreiten“ und „höher denn der Himmel werden“ (4, 14; 7, 26). — Diese übersinnliche Welt steht nun zu der irdischgeschichtlichen im Verhältniß eines realen Urbildes, in einem Verhältniß, welches an die den Alexandrinern ja geläufigen Anschauungen des Platonismus erinnert, aber im Grunde doch nur eine biblische Grundanschauung näher ausprägt. Nicht alle irdischen Erscheinungen nämlich haben im Himmel ihre realen Urbilder — nur durch eine unberechtigte Eintragung hat man eine solche Anschauung in der Stelle 11, 3 gefunden —,[1]) sondern nur die ächten

---

[1]) Man hat nämlich das οὐκ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι so gedeutet, als ob ἐξ οὐ φαινομένων stünde, oder als Gegensatz ἀλλ' ἐκ νοητῶν zu ergänzen wäre, aber beides ohne Berechtigung.

Heiligthümer auf Erden sind sinnliche Nachbilder übersinnlicher Wirklichkeiten. Die Stiftshütte, der Berg Zion, die Gottesstadt Jerusalem, also die Wohn- und Anbetungsstätte Gottes auf Erden sammt der anbetenden Gemeinde, die sie umgibt, haben ihre Urbilder im Himmel; der unsichtbare Himmel selbst ist die urbildliche Stiftshütte, der ideale Gottesberg, die „festgegründete künftige Gottesstadt", d. h. das himmlische Jerusalem (8, 2; 9, 11; 11, 10; 13, 14). In einer uns fremdartigen Form ist hiemit eine einfach-große Grundwahrheit ausgesprochen: Gott hat über dieser sinnlich-geschichtlichen Welt des Werdens und Vergehens eine übersinnliche Welt ewiger Güter gestiftet, an die wir glauben, auf die wir hoffen und nach der wir suchen sollen. Als diese Welt des Glaubens und der Hoffnung ist der unsichtbare Himmel gekennzeichnet in dem bekannten Worte 11, 1: „Es ist aber der Glaube eine Zuversicht erhoffter Dinge, ein Ueberzeugtsein von unsichtbaren Thatsachen." Nach dieser höheren Welt als ihrer wahren Heimath geht von jeher die Sehnsucht, das Heimweh der Menschenseele: das drückt der Verfasser in seiner biblisch-sinnigen Weise aus, wenn er die Erzväter im fremden Lande darum in Zelten wohnen läßt, weil sie „harreten auf die festgegründete Stadt, deren Künstler und Baumeister Gott ist" (11, 9. 10). — Nicht als bliebe jene höhere Welt von der irdisch-geschichtlichen fern und geschieden: schon in dem alttestamentlichen Gottesdienst und der alttestamentlichen Gottesstadt oder -Gemeinde hat sie ihre Sinnbilder und Abbilder in die irdische Welt hineingepflanzt. Dann aber hat sie ihren wahrhaftigen Träger und Vermittler, den Gottesboten und Hohenpriester der wahrhaftigen Güter herabgesandt, daß er den Menschen den verlorenen Zugang zu ihr wiedereröffne und schon jetzt die Himmelsgüter des heiligen Geistes und die „Kräfte der zukünftigen Welt" (6, 4. 5) ihnen zu schmecken gebe. Aber die höhere Welt ist endlich auch die οἰκουμένη μέλλουσα (2, 5), die in der Geschichte künftige, welche schließlich in der niederen durchdringen wird. Nach jener letzten Erschütterung und Verwandlung, welche dem sichtbaren Himmel sammt der Erde bevorsteht, wird das unerschütterliche Reich allein verbleiben und unter seinem Könige Christus das ganze Weltall umfassen (2, 5. 8; 12, 26—28).

4. Engel und Mensch.

Bewohnt ist dieser unsichtbare Himmel von „Myriaden von Engeln" (12, 22), welche für den Verfasser besonders darum in Betracht kommen, weil er an ihnen die Erhabenheit des vorzeitlichen

Gottessohnes veranschaulichen kann (1, 4 — 2, 3). Er theilt jene Anschauung, die wir bereits bei Stephanus und Paulus fanden (Ap.-G. 7, 53; Gal. 3, 19), daß das alttestamentliche Gesetz durch Engel vermittelt sei. Daß damit ein niederer Werth desselben gegenüber dem Evangelium, ja vielleicht auch gegenüber der Verheißung,[1]) ausgedrückt werden soll, eine gewisse Erklärung des nicht rein-göttlichen Charakters des Gesetzes, ist in unserem Briefe besonders deutlich (2, 2—3). Nun aber ist der Mittler der neutestamentlichen Offenbarung „um so viel besser (erhabner) geworden als die Engel, einen je vorzüglicheren Namen er im Vergleich mit ihnen ererbt hat" (1, 4), — nämlich den Sohnesnamen. Daß der Gottessohn hernach, während seines Erdenlebens, auf eine kurze Zeit gegen die Engel „geringergemacht" erscheint (2, 9), spricht dafür, daß die Engel in ihrer Erscheinung herrlicher gedacht sind als die Menschen: aber im Wesen verhält es sich umgekehrt; — die Engel sind nur „dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienste derer, d. h. der Menschenkinder, welche das Heil ererben sollen" (1, 14). Die Engelidee befindet sich auch hier, wie überall im Neuen Testament, in der bezeichnenden Schwebe zwischen Persönlichkeitsvorstellung und dem Begriff unpersönlicher göttlichen Einzelkräfte. Gewiß hat sich unser Verfasser die Engel als Personen vorgestellt, ebenso wie den vorzeitlichen Sohn, mit dem er sie vergleicht; aber wenn er 1, 7 das (gegen den Grundtext in Subject und Prädikat umgekehrte) Wort der Septuaginta auf sie anwendet: „Der seine Engel zu Winden macht und seine Diener zu Feuerflammen", so spricht diese Wandelbarkeit der Engel in Naturerscheinungen gewiß nicht für ihre ernstliche Persönlichkeit, vielmehr für personificirte Naturkräfte. Auch würde zum ernstlichen Begriff der Persönlichkeit gehören, daß der Liebesgedanke Gottes auf sie abzielte, um mit ihnen in persönlicher Gemeinschaft zu stehen, aber das ist nicht der Fall. Sie sind nach 1, 14 keine göttlichen Endzwecke, sondern nur Mittel Gottes zu seinem Heilszweck an den

---

[1]) Es ist zu beachten, daß nach 1, 1 Gott selbst geredet hat durch die Propheten, während das Gesetz 2, 2 der δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος heißt. Wie D. Weiß sich gegen meine obige Behauptung von der Minderwerthigkeit des Gesetzes auf den Zusammenhang berufen kann, verstehe ich nicht, denn daß dieser eine Argumentation a minori ad majus enthält, also das Gesetz dem Evangelium gegenüber als das Geringere setzt, liegt vor Augen. Nicht anders ist es mit der Betonung des Engelursprungs des Gesetzes Gal. 3, 19; vgl. Lipsius zu der Stelle.

Menschenkindern, und der Sohn Gottes — hebt 2, 16 hervor — ist Mensch geworden, nicht Engel; οὐ γάρ δήπου ἀγγέλων ἀντιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἀντιλαμβάνεται. So sind im Grunde auch hier die Engel nichts anderes als die Einzelstrahlen der Herrlichkeit Gottes, Strahlen, die er aussendet, wie und wo sein Liebesrathschluß es mit sich bringt. Sie sind die Gotteskräfte, deren die Idealwelt unzählig voll ist, um in die sinnlich-geschichtliche Welt hineinzuwirken; aber die Ziele Gottes liegen in letzterer, in der Menschenwelt. — Was diese angeht, so kann es in der eben angeführten Stelle befremden, daß der Gedanke der Menschheit nicht rein heraustritt; daß statt „Menschengeschlecht" gesagt wird: „Same Abrahams". Das ist die formell ganz alttestamentliche Denkart unsres Verfassers, daß er die zum Heil berufene Menschheit lediglich anschaut als „Same Abrahams", ein Begriff, den wir ihm nicht nach paulinischem Vorbild in die „Gemeinde der Gläubigen" übersetzen dürfen. Aber gewiß hat er damit der Allgemeinheit des göttlichen Heilsrathes und Heilswerkes nichts abbrechen wollen. Rechnet er doch zu den Pilgern nach der ewigen Heimath auch die vorabrahamitischen Frommen, einen Abel, Henoch, Noah, die noch das ungetrennte Menschengeschlecht darstellen, und nicht weniger die Heidin Rahab, die an den Gott Israels gläubig geworden (11, 4. 7. 31); ohne Zweifel hat er so auch die Heidenchristen, deren es zu seinen Zeiten schon ganze Massen gegeben haben muß, die er aber zu erwähnen keinen Anlaß hatte, durch den Glauben „dem Samen Abrahams" einverleibt gedacht, ohne damit die nationale Vorstellungsform abzustreifen. Auch ist zu beachten, wie sehr seine Christologie Gewicht legt auf das urbildlich-Menschliche in Christo, wie ihm also Christus allerdings der Menschheit als solcher angehört. — Als das Unterscheidende der Menschennatur, welches der Sohn Gottes an sich tragen mußte, um unser Erlöser zu werden, bezeichnet die Stelle 2, 14 „Fleisch und Blut", — Fleisch und Blut natürlich als Unterlage des „ewigen Geistes" (9, 14). Wie aus der Bezeichnung Gottes als des „Vaters der Geister", (12, 9) und der vollendeten Gerechten als πνεύματα (12, 24) hervorgeht, ist dem Verfasser der Mensch πνεῦμα, Hauch aus Gott, hineingepflanzt in das Element des irdischen Werdens, in Fleisch und Blut. Im Uebrigen bietet seine Anthropologie keine besondere Ausprägung dar. Die 4, 12 angedeutete Unterscheidung von πνεῦμα und ψυχή wird nicht verfolgt. In der Regel spricht der Brief vom inwendigen Menschen ganz populär als

von der καρδία, der Stätte der ἐνθυμήσεις und ἔννοιαι (4, 12), der διάνοια, Vernunft, und der συνείδησις, des Gewissens, welches in keiner neutestamentlichen Schrift so oft vorkommt. — Dagegen ist für die religiöse Grundansicht bemerkenswerth, daß der Verfasser das Menschengeschlecht von Anbeginn, schon vor jeder besonderen Offenbarung, wie sie ihm doch erst mit Abraham anhebt, auf Glauben gestellt und zum Glauben befähigt denkt. Die „Zuversicht auf zu hoffende Dinge", die Ueberzeugung von der Wirklichkeit einer unsichtbaren Welt, welche diese zu hoffenden Dinge — übersinnliche Güter — umschließt, ist ihm etwas wesentlich Menschliches. Das war die Urreligion der Erstlinge der Menschheit vor Abraham, daß sie „zu Gott kommen wollten", indem sie „glaubten, daß er sei und denen, die ihn suchten, ein Vergelter sein werde" (11, 6). —

Sind so die Menschen von Haus aus auf die ewige Heimath angelegt und gerichtet, so liegt doch auf ihrem Wege dahin ein schweres Hinderniß, das sie zu diesem Ziele nicht gelangen läßt: das ist die Sünde. Denn zu der Gemeinschaft des heiligen Gottes kann niemand gelangen, der nicht „seiner Heiligkeit theilhaftig geworden" ist (12, 10), — „ohne Heiligung vermag niemand Gott zu schauen" (12, 14). Nun aber sind — das ist eine Thatsache, die unser Brief einfach voraussetzt — alle Menschen mit Sünde behaftet, einen Einzigen ausgenommen, Christus. Die Sünde umgibt den Menschen wie ein weites, schweres, die freie Bewegung hemmendes Gewand, — ὄγκος und εὐπερίστατος ἁμαρτία heißt sie darum 12, 1, d. h. eine Behinderung, etwas Enganliegendes, das wir ablegen müßten (vgl. 10, 11 den Ausdruck περιελεῖν ἁμαρτίας),[1] und es ist durchaus die Voraussetzung, daß vor Christo und ohne ihn niemand das vermag, niemand zur „Vollendung", d. h. dem ewigen Ziele gelangen kann. Der Mensch ohne Christus thut ἔργα νεκρά (6, 1; 9, 14), d. h. wie der Zusammenhang zeigt, nicht äußerliche Gesetzeswerke, sondern Sündenwerke, Werke, welche nicht das rechte, wahre Leben in sich tragen, sondern dem geistlichen Tode, der Gottentfremdung entstammen. Wie schon nach alttestamentlicher Vorstellung das Todte befleckt, so beflecken diese „todten Werke" das 5. Die Sünde

[1] Auf den Ursprung der Sünde wird auch hier, wie — von Paulus abgesehen — im N. T. überall, nicht zurückgegangen; nur daß die allgemein-biblischen Bezeichnungen derselben als ἁμαρτία, ἀδικία, ἀνομία, παράβασις, παρακοή, πλανᾶσθαι denselben entschieden von Gott ausschließen.

Gewissen (9, 14): mit einem befleckten Gewissen aber kann der Mensch nicht freudig Gott nahen (10, 22). Tritt keine Sühne dazwischen, so fällt der Mensch gerechter Vergeltung, ewigem Gericht und Verderben anheim (2, 2; 6, 2; 10, 29). Denn dann fällt er durch den Tod in die Hände dessen, „welcher des Todes Macht hat", des Teufels (2, 14). Es ist dies die einzige Stelle, in der unser Brief den Teufel erwähnt: er ist auch hier, wie wir sehen, gedacht als das einheitliche ungöttliche Princip, in welchem Sünde und Uebel zusammenlaufen, als die von Christus zu vernichtende (καταργήσῃ, ib.) Macht des physischen wie moralischen Verderbens, welche dem auf Heiligung und Beseligung der Menschen gerichteten göttlichen Liebeswillen in der Welt entgegensteht. Was den „Tod" angeht, so ist er 9, 27 einfach als das von Gott dem Menschen gesteckte Lebensziel gedacht und von dem nachfolgenden „Gericht" unterschieden; aber das hindert nicht, daß er bei denen, welche im Gericht nicht bestehen, als ἀπώλεια (10, 39) sich verewige, und in diesem Sinne offenbar ist er 2, 14 mit dem Teufel in Verbindung gebracht. Der Teufel hat τὸ κράτος τοῦ θανάτου: das heißt: er bedient sich des Todes als seines Machtmittels, um die Unerlösten völlig und bleibend in seine Gewalt zu bekommen, d. h. zu verderben, und schon im Voraus ängstigt er sie hiemit, so daß sie „aus Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sein", d. h. dasselbe in knechtischer Furcht verbringen müssen. — Nicht indeß, als betrachtete der Verfasser alle vorchristlichen Menschen als pure Knechte der Todesfurcht: es gibt für sie Gegengewichte des Glaubens und der Hoffnung, unerachtet der Sünde. Vielmehr bedient er sich der alttestamentlichen Unterscheidung von Unwissenheits- und Muthwillenssünde, um den großen religiös-sittlichen Abständen in der vorchristlichen Welt gerecht zu werden und die Vorstellung eines unterschiedslosen Verderbens derselben abzuwehren. Die Muthwillenssünde, d. h. im Alten Testament bewußte Gottlosigkeit und Auflehnung wider Gottes Gebot, schließt jede Sühne aus und wird mit dem Tode bestraft (3, 15—19; 10, 28 f.). Dagegen läßt die bloße Schwachheits- und Unwissenheitssünde (ἀσθένεια, 4, 15; 5, 2; 7, 28; τὰ τοῦ λαοῦ ἀγνοήματα, 9, 7) Sühne und damit Vergebung zu, bringt also nicht um das ewige Heil, schließt auch für das irdische Leben nicht ein Bundesverhältniß zu Gott aus (11, 16: „Gott schämt sich nicht, ihr Gott zu heißen"). Und so hat es von Anbeginn der Welt, der Allgemeinheit der Sünde unerachtet, fromme Menschen gegeben, welche einen Wandel im

Glauben und Gehorsam Gottes und im Hinblick auf die ewige Heimath geführt haben und daher im relativen Sinn „Gerechte", Gottwohlgefällige gewesen sind (11, 4—7). Und Gott hat ebendaher auch schon in uralten Zeiten solchen immerhin sündigen Menschen, wie dem Abraham und seinem Samen, eine Verheißung zu geben vermocht, welche in ihrem tieferen Sinne nicht auf ein irdisches, sondern auf das himmlische, ewige Erbtheil ging (11, 8—16).

Es ist dies dieselbe Verheißung, die von da an in mancherlei Formen durch das ganze Alte Testament hindurchgeht; ja auch wir im neuen Bunde haben, was das Ziel angeht, keine andere „frohe Botschaft" als die Frommen des alten Bundes (4, 2 und 6; 9, 15; 10, 36). Nun aber handelt sichs um die Erreichbarkeit dieses Ziels, um die Herbeiführung der Beschaffenheit, in welcher die Menschen der Erfüllung allein theilhaftig werden können. Behufs dessen geht Gott mit dem Samen Abrahams jene näheren geschichtlichen Beziehungen ein, welche wir mit unserm Briefe den alten und neuen Bund zu nennen gewohnt sind. Der alte Bund, am Sinai geschlossen unter erhabenen und schreckenden Zeichen der Natur, welche die unnahbare Heiligkeit Gottes dem sündigen Volke gegenüber veranschaulichten (12, 18—21), war ein erster Schritt, um die Menschheit zum ewigen Ziele zu führen; denn wenn „ohne Heiligung niemand Gott schauen kann" (12, 14), wie hätte den Menschen nicht zuerst das Gebot Gottes in seinem ganzen Ernst, und die Uebertretung in ihrer ganzen Strafwürdigkeit fühlbar gemacht werden müssen? (2, 2.) Allein unser Verfasser verfolgt den Weg nicht, der sich ihm von hier aus zur Erweisung des geoffenbarten Sittengesetzes als Vorbedingung des Heils eröffnet hätte; er hält sich, wie schon bemerkt, so gut wie ausschließlich an die rituale Seite des Gesetzes, an den levitischen Gottesdienst. Das Ritualgesetz bietet ihm in gewisser Weise mehr als das Sittengesetz, nämlich nicht blos die Mahnung an die göttliche Heiligkeit und die menschliche Sünde, sondern zugleich die Andeutung des Weges, auf dem letztere getilgt und jener Genüge gethan werden kann. Der Kern der levitischen Gesetzgebung ist ja die Idee der Sühne. Aber freilich, gerade an diesem Kernpunkt der alttestamentlichen Religion zeigt sich auch deren Schwachheit und Unzulänglichkeit, ihr ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές, wie es 7, 18 geradezu heißt: sie kann die Sühne, die Aufhebung der Sünde, die Reinigung des Gewissens wohl sinnbildlich darstellen, aber nicht wirklich voll-

6. Der alte und der neue Bund.

bringen. Alle diese alttestamentlichen Einrichtungen gehören dem Bereiche der Sinnenwelt und sinnlichen Aeußerlichkeit an; — die Stiftshütte ist ein ἅγιον κοσμικόν und die in ihr geltende Ordnung eine ἐντολὴ σαρκίνη (9, 1; 7, 16); Dinge, welche die höhere Welt angehen und den inneren, sittlichen Menschen, sind hier ins Irdische und Aeußerliche übersetzt, wie das in der Natur des Symbols liegt. So haben diese alttestamentlichen Heiligthümer und Sühneanstalten wohl einen geistlichen Sinn, — sie sind ein ὑπόδειγμα τῶν ἐπουρανίων, eine σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (8, 3—5; 10, 1), wenngleich nicht deren ebenbildliche Erscheinung — (εἰκών) —; aber sie haben keine geistliche Kraft. Wie könnte der Kälber, Stiere oder Böcke Blut Sünde wegnehmen und menschliche Gewissen reinigen (10, 4. 11); wie können Priester, die selbst sündig und der Versöhnung bedürftig sind, Ihresgleichen mit Gott versühnen? (7, 27. 28.) Schon die stete Abwechselung immer neuer Priester, die stete Wiederholung immer neuer Opfer enthält das Eingeständniß geistlicher Wirkungslosigkeit (10, 1. 2); — es ist nur eine jährliche Erinnerung an die Sünden (10, 4) oder eine sinnliche (levitische) Reinigung (9, 13), die dabei herauskommt, keine τελείωσις, keine Hinführung des Menschen an das Ziel seiner Bestimmung (7, 19; 9, 9). Nach alledem kann die alttestamentliche Gottesordnung nur eine vorläufige sein (προαγοῦσα, 7, 18), welche über sich selbst hinausweist auf eine vollkommnere und wirkungskräftigere. Und das wird durch den prophetischen Gehalt des Alten Testaments, auf den unser Verfasser neben dem Ritualgesetz den Hauptwerth legt und den er vermöge des oben bezeichneten Auslegungsstandpunktes insonderheit auf den Psalter ausdehnt, in ausgiebigster Weise bestätigt. Daß Gott es bei dem alten Bunde nicht belassen, sondern einen neuen, vollkommenen und bleibenden stiften wollte, hat er geradezu ausgesprochen durch den Propheten Jeremia in der classischen Stelle 31, 31—34, die unser Brief 8, 8—13; 10, 16. 17 betont. Diese in der That im eigentlichsten Sinne prophetische Stelle gibt dem Verfasser nicht nur den Begriff des „neuen Bundes" (— διαθήκη νέα 12, 24, weil er jung, καινή 9, 15, weil er anderer Art als der alte ist —), sondern auch die ausdrucksvollste Charakteristik desselben: in ihm soll das Gesetz Gottes ins Herz geschrieben, die Erkenntniß Gottes Gemeingut, und die Sünde vergeben werden. Eine μετάθεσις νόμου, Abänderung des Gesetzes (7, 12), vermöge deren also der ethische Gehalt desselben erst zu seinem Rechte kommt, während der seiner Natur nach äußer-

liche, statutarische ceremoniale Bestand dahinfällt. — Eine zweite Lieblingsstelle des Verfassers ist Ps. 110, 4: „Der Herr hat geschworen und wird ihn nicht gereuen: Du bist ein Priester ewiglich nach der Weise Melchisedeks.“ Indem er diesen Psalm mit seiner ganzen Zeit unmittelbar-messianisch deutet, hat er hier das ausdrucksvollste Anschauungsbild des Messias, durch den der neue Bund hergestellt werden soll, — in jenem geheimnißvollen Priesterkönig, vor dem 1. Mos. 14 ein Abraham sich huldigend neigt. Und zugleich ergibt ihm das Psalmwort die feierliche, durch die Form des Eidschwures desto gewichtigere Erklärung Gottes, daß die alttestamentliche Priester- und Hohenpriesterordnung ersetzt werden soll durch eine andere, vollkommnere, welche ewiglich währt (5, 6. 10; 7, 1—28). — Eine ähnliche Erklärung über das Sühnopfer, welches diesem neutestamentlichen Hohenpriesterthum entspricht, gewinnt der Verfasser aus der messianisch aufgefaßten Stelle Ps. 40, 7—9: „Schlachtopfer und Dankopfer, Brand- und Sühnopfer willst du nicht; siehe, ich komme — in der Buchrolle steht von mir geschrieben — zu thun deinen Willen; den Leib hast du mir zugerichtet.“ [1]) Indem unser Briefsteller diese Worte als Ausspruch des in die Welt kommenden Messias nimmt und sich an den Wortlaut der im Schlußsatz vom Grundtext abweichenden Septuaginta hält, hat er hier das Zeugniß, daß der alte Bund mit seinen Opfern abgethan werden solle zu Gunsten eines neuen (ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ), und daß das Opfer dieses neuen Bundes in einer That unendlichen Gehorsams des Messias gegen Gott bestehen solle, in seiner Selbsthingabe, in der Opferung seines eben hiezu ihm bereiteten Leibes (10, 5—10). — Endlich ist ihm die Stelle Ps. 95, 8—11 bedeutsam: sie liefert ihm den Nachweis, daß die uranfängliche Verheißung Gottes, auf eine Aufnahme der Gläubigen in seine eigene selige Gottesruhe lautend, im alten Bunde noch nicht erfüllt, sondern ihre Erfüllung einem späteren Zeitpunkt, dem jetzigen neutestamentlichen, aufbehalten sei. Am siebenten Tage der Schöpfungsgeschichte ruhte Gott feiernd von seinen Werken (1. Mos. 2, 2. 3), und an dieser seiner seligen Ruhe hat er den Seinen Antheil verheißen. Das schien in Erfüllung zu gehen, als das alttestamentliche Bundesvolk in sein Erbtheil einzog, in das gelobte Land; aber es schien nur so: sie haben die Gottesruhe, den seligen Gottesfrieden nicht darin gefunden. Vielmehr

---

[1]) Im Grundtext: „Die Ohren hast du mir geöffnet.“

wie die Geschichte berichtet und Psalm 95 erinnert, hat Gott damals gesprochen: „Sie sollen nicht zu meiner Ruhe eingehen.“ Wenn nun die Gottesstimme des Psalms fortfährt: „Heute, da ihr meine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht wie jene, zu denen ich so reden mußte“, so geht dem Verfasser daraus hervor, daß dem Volke Gottes noch eine Ruhe vorbehalten ist; daß Gott nach der Zeit der alttestamentlichen Wüstenwanderung ein neues „Heute“ angesetzt hat, an dem es vergönnt ist, seiner Verheißung theilhaftig zu werden, — das Heute, da das Evangelium des neuen Bundes gepredigt wird. Also jetzt erst, jetzt aber auch endgültig ist die Zeit der Heilsentscheidung gekommen (3, 7—4, 11). — Lauter für uns fremdartige, weil specifisch jüdisch-theologische Ausdrucksweisen für den christlichen Grundgedanken, daß was Gott im alten Bunde nur sinnbidlich vorgehalten, nicht aber verwirklicht hat, seine Wahrheit und Wirklichkeit habe in Christo, dem Mittler des neuen, vollkommenen, ewigen Bundes Gottes mit der Menschheit. —

Drittes Kapitel.

Der Sohn Gottes und Mittler des neuen Bundes.

1. Christologische Eigenart des Briefes.

So sammelt sich die volle Andacht unseres Briefes um Den, welchen Gott zum Mittler des neuen Bundes von Ewigkeit her bestimmt hat, und der diesen Beruf jüngst erfüllt hat in der Zeit, um ihn in Ewigkeit fortzusetzen. Die Christologie unseres Briefes ist aber dadurch besonders merkwürdig, daß sie die volle Menschlichkeit Christi schärfer und bewußter betont als irgend sonst eine neutestamentliche Schrift, und gleichwohl diese Aufstellung überbaut mit übermenschlichen Aussagen, wie keine andere neutestamentliche Lehrstimme höhergreifende kennt. Der einfache historische Name „Jesus“ ist dem Verfasser noch der geläufigste, aber auch der Christusname ist ihm schon zum Eigennamen geworden. Lieblingsbezeichnung ist doch der Name „Sohn“ (Gottes), das artikellose schlechthinige υἱός; aber ebendieser Name steht im Zwielicht eines historisch-theokratischen und eines metaphysischen Sinnes. Unter dem Namen des „Sohnes“ tritt uns 1, 1 zunächst — im Unterschied von den Propheten — der historische

Christus als zeitlich letztes Offenbarungsorgan entgegen; aber sogleich nach der Erwähnung seiner Erhöhung geht die Rede dazu über, ihn als den Mittler der Weltschöpfung zu bezeichnen, und v. 3 verbindet sie mit den heilsgeschichtlichen Aussagen über ihn derart speculative, daß man durchaus den Eindruck eines übermenschlichen Wesens empfängt. Wiederum: v. 4—5 erscheint der Sohnesname als ein „ererbter", also empfangener; dem entspricht das κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, und so erklären sich denn auch die folgenden Worte, welche geradezu den Namen θεός auf ihn anwenden, aus der Herrlichkeit seiner Erhöhung, in welcher er wiederkommen soll (vgl. v. 6 das πάλιν εἰσαγάγῃ). Aber dann auf einmal fährt v. 10 ruhig fort: „Du hast von Anbeginn, Herr, die Erde gegründet und Werk deiner Hände sind die Himmel; sie werden vergehen, aber du bleibest; sie werden alle veralten wie ein Kleid, und wie ein Gewand wirst du sie ändern und werden verändert werden; du aber bist derselbe und deine Jahre werden kein Ende nehmen", — Worte, die nur von dem Vatergott scheinen gesagt werden zu können, hier aber auf den Sohn bezogen sind. Dasselbe christologische Doppelantlitz tritt uns im ganzen weiteren Verlauf des Briefes entgegen. Es wird zunächst jede der beiden Seiten für sich zu betrachten sein, ehe wir das Verhältniß beider Seiten erörtern.

2. Die Menschlichkeit Jesu.

Obwohl kein Zeuge des geschichtlichen Lebens Jesu, wurzelt unser Verfasser doch aufs festeste in der urapostolischen geschichtlichen Ueberlieferung. Er ist mit den Einzelzügen des Erdenlebens Jesu wohlvertraut. Er weiß und behandelt es als etwas Allbekanntes, daß „unser Herr" (als Davidide) nicht aus dem Stamme Levi, sondern aus Juda entsprossen ist (7, 14). Er berührt, daß die Heilspredigt „des Herrn" von Zeichen und Wundern und dann von Geistesmittheilungen begleitet gewesen, durch welche Gott ihr sein Zeugniß gab (2, 3. 4). Er betont, welch ein „Widersprechen" seitens der Sünder Jesus zu ertragen gehabt (12,3); er weiß um Gethsemane und Golgatha. Auf ersteres ohne Zweifel bezieht sich die Stelle 5, 7 von Jesu „Gebet und Flehen zu Dem, welcher ihn vom Tode erretten konnte"; an letzteres denkt er, wenn er hervorhebt, wie Jesus, die Schmach des Kreuzestodes verachtend, außerhalb der Thore Jerusalems den Tod erlitten (12, 2; 13, 12). Dann hat Gott „den großen Hirten der Schafe ausgeführt von den Todten (13, 20), und ihm gegeben, als Erbe von allem zu seiner Rechten zu sitzen" (1, 2. 3) —

Stimmt unser Verfasser in alledem einfach mit der evangelistischen und urapostolischen Ueberlieferung, so ist es darüber hinaus sein besonderes Anliegen, die Menschlichkeit Jesu auch lehrhaft hervorzuheben. Denn — sagt er sich — nur ein wahrer und ganzer Mensch, uns vollkommen angehörig und innerlich wie äußerlich alles mit uns theilend, konnte unser Vertreter vor Gott, konnte der Hohepriester der Menschheit und so ihr wahrer und bleibender Heilsmittler sein. Darum wird von vornherein seine Gemeinschaft mit unserer sinnlichen und sterblichen Natur betont: „Sintemal die Kinder an Fleisch und Blut Antheil haben, ist er desselben gleichfalls theilhaftig geworden" (2, 14). „Er mußte, heißt es weiter, in allen Stücken seinen Brüdern gleich werden, auf daß er ein barmherziger und getreuer Hoherpriester würde vor Gott" (2, 17), und das bezieht sich, wie dieser Schlußsatz zeigt, nicht blos auf seine äußere Lebensgestalt, sondern noch mehr auf sein inneres Leben, das mit durchaus menschlichen Zügen gezeichnet wird. Die heftigsten Gemüthsbewegungen, bis zu Geschrei und Thränen, haben ihn in Gethsemane erschüttert (5, 7). Sein Verhältniß zu Gott ist bedingt durch ächt menschliche Tugenden: Unsträflichkeit (9, 14), Demuth (5, 5), Frömmigkeit (5, 7 εὐλάβεια; eigentlich Gottesfurcht),[1] Barmherzigkeit und Treue gegen die Menschen (2, 17; 4, 15), Gehorsam und Treue gegen Gott (3, 2; 5, 8; 10, 5—7), Geduld und Gottvertrauen (2, 13). So wenig ist das menschliche Grundverhältniß zu Gott, der Glaube, ihm fremd, daß er geradezu als das vornehmste aller Glaubensvorbilder aufgestellt wird (12, 2). Auch er hat gelitten in der Hoffnung auf einen himmlischen Ausgleich und Lohn, im Hinblick auf die ihm προκειμένη χαρά (12, 2) wie alle Gläubigen, und ist so in selbstverleugnendem und vertrauensvollem Ertragen des äußersten „Widerspruches der Sünder" zum Herzog (ἀρχηγός) der Glaubensschaar geworden, zum „Anführer und Vollender unseres Glaubens", d. h. zu Dem, der uns im Glauben vorangegangen ist und zugleich den Glauben in seiner Vollendung dargestellt hat. Dies ächt-menschliche Verhältniß zu Gott erreicht darin seine Spitze, daß er zu Gott betet und „um Frömmigkeit willen erhört wird" (5, 7). — So ist der einzige Unterschied, welcher zwischen ihm und seinen Brüdern bleibt, und ohne den er freilich

[1]) Die Deutung „erhört (sc. und befreit) von der Seelenangst", die Weizsäcker in seiner Uebersetzung vorgezogen hat und nun auch Weiß vorzieht, ist doch in aller Weise unzulässig. Vgl. Lünemann zu der Stelle.

ebensowenig ihr wahrer Hohepriester sein könnte, seine vollkommene Sündlosigkeit; sie wird ebendarum — ebenso wie in den urapostolischen Reden und im Petrusbriefe — ganz besonders hervorgehoben (4, 15; 7, 26: τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεύς, ὅσιος (fromm), ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν). Aber auch diese Sündlosigkeit ist keine metaphysische Eigenschaft, kein Hinausgehobensein über jede Möglichkeit des Bösen, sondern eine ächtmenschliche Unschuld, die weder das Versuchtwerden, noch die sittliche Entwickelung und Vervollkommnung ausschließt. Den ersteren Punkt anlangend, hat es für den Verfasser eine besondere Bedeutung, die Versuchbarkeit und das Versuchtsein Christi hervorzuheben: „Denn worin er selbst Versuchung erlitten hat, darin kann er denen helfen, welche versucht werden" (2, 18). Daher es 4, 15 nachdrücklich heißt: „Wir haben nicht einen Hohenpriester, der außer Stande wäre mit unsern Schwachheiten Mitgefühl zu haben (συμπαθῆσαι), sondern der in allen Stücken versucht ist gleichwie wir, nur ohne Sünde." Χωρὶς ἁμαρτίας: ohne daß Sünde dabei im Spiele war; also freilich keine Versuchung aus eigner bösen Lust (Jac. 1, 14) und keine, die ihm je etwas abgewonnen hätte, sondern lauter leidentliche Anfechtungen, die ihm aber wirkliche — nur durchweg siegreiche — inneren Kämpfe bereitet haben; als deren Höhepunkt darum auch sein Leiden betont wird (2, 18). Eben in diesen Versuchungen vollzieht sich nun seine sittliche Entwicklung und Vollendung, auf welche nirgend im Neuen Testament so geflissentlich aufmerksam gemacht wird. Auch er, obwohl Gottes Sohn, hat der Schule des Gehorsams, hat der Leidensschule nicht entrathen können, um zur Vollkommenheit zu gelangen: καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου (5, 8. 9). Nicht als wäre er jemals ungehorsam gewesen und hätte das zu verlernen gehabt: aber die positive sittliche Vollkommenheit, die über alles Versuchtwerden erhabene heilige Vollendung, deren er bedurfte, um andere zu erretten und zu vollenden, ist doch noch ein Mehreres als die blos negative Unschuld und Sündlosigkeit. Von dieser zu jener fortschreiten konnte er nur durch immer schwerere sittliche Aufgaben, die sich ihm stellten, und zuletzt durch die schwerste, welche seinem Gehorsam gestellt werden konnte, die schlechthinige Selbstverleugnung des Leidens und Sterbens. So ist denn die einzigartige und gottgleiche Hoheit, zu der er empordringt, doch eine wahrhaft menschlich-sittlich errungene, der Lohn eines tadellos

bestandenen Lebenskampfes und ein freies Gottesgeschenk (1, 2; 2, 5—8; 12, 2).

3. Die höhere Christologie des Briefes.

Ganz anders lauten die Aussagen jener höheren Christologie, mit welcher diese einfache, urapostolische überbaut wird. Hat der Verfasser bis dahin dem einen christologischen Motiv, das ihn treibt, Genüge gethan, dem Gesichtspunkt der vollen menschlichen Gleichheit Christi mit uns, welche denselben erst zu unserm Hohenpriester vor Gott geeignet macht, so führt ihn daneben ein anderes, wiewohl damit zusammenhangendes Anliegen zu anscheinend ganz entgegengesetzten Aussagen. Der Mittler des neuen Bundes muß um so viel erhabener sein als die Engel, die den alten Bund vermittelt haben, wie der neue Bund erhabner ist denn der alte. In der That ist dem Verfasser der Gottessohn ein vorzeitliches, ewiges Wesen: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων nennt er ihn 7, 3 unter dem Sinnbilde des Melchisedek. Dieser Sohn hat geredet nicht blos ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (1, 1), sondern bereits im Alten Testament (2, 12. 13; 10, 5); er ists, der das alttestamentliche Gotteshaus bereitet hat (3, 3); ja er hat Himmel und Erde begründet und trägt sie mit dem Worte seiner Macht (1, 10; 1, 3). Daher werden die höchsten Namen ihm beigelegt, über welche die menschliche Sprache verfügt. Der Name κύριος, bald dem Vatergotte, bald dem Sohne gegeben, ist für letzteren nicht mehr wie Ap.-G. 2, 34 f. der aus Psalm 110, 1 entnommene Königstitel, — er wird ohne Weiteres von alttestamentlichen Aussagen, die sich auf Gott beziehen, auf den Sohn übertragen (1, 10). Ja in alttestamentlichen Citaten, die auf ihn angewandt werden, wird er geradezu ὁ θεός genannt (1, 8. 9). So bleibt auch der Sohnesname hier nicht wie bei den Uraposteln der Ehrenname eines von Gott erwählten und gesalbten Menschen, sondern wird der Name eines nächst Gott einzigartigen höheren Wesens.[1]) — Nur freilich, daß dies höhere Wesen auch in seinem vorzeitlichen Dasein dem Vatergott entschieden unter-

[1]) An welchen Zeitpunkt der Verfasser bei dem κεκληρονόμηκεν 1, 4 und σήμερον γεγέννηκά σε v. 5 denkt, — ob an die Auferstehung, oder an die Taufe oder an die Verleiblichung des Sohnes, ist nicht auszumachen. Mir scheint noch immer, wie in meiner NTl. Christologie, die Anspielung auf die den Lesern ohne Zweifel geläufige Taufgeschichte das Wahrscheinlichste. Daß er bei dem σήμερον an eine ewige Zeugung gedacht, oder daß er sich gar nichts dabei gedacht habe, ist nicht anzunehmen.

geordnet bleibt. In der Regel wird dem „Sohne“ nicht der „Vater“, sondern einfach „Gott“ gegenübergestellt, die Gottheit im strengen Sinne des Wortes also doch dem Vater vorbehalten. Wunderlich genug heißt in ebender Stelle, wo der Sohn ὁ θεός genannt wird, der Vater „sein Gott“ (ὁ θεός σου, 1, 9). Der Sohn verdankt dem freien Willen des Vaters alles, selbst den Sohnesnamen (1, 4); aber auch seine Einführung in die Welt (1, 6), seine Ausführung von den Todten (13, 20), wievielmehr seine Erhöhungsherrlichkeit; Gott „hat ihm alles unter seine Füße gethan“ (2, 5. 8), hat ihn größerer Herrlichkeit als Mose „gewürdigt“ (3, 3). Diese Unterordnung unter Gott rückt ihn den Engeln und den Menschen allerdings näher. Nach 1, 9 erscheinen die Engel als seine „Genossen“, nur daß er vor ihnen durch den Sohnesnamen und alles, was an demselben hängt, von Gott ausgezeichnet wird. Ebenso erscheint er — auch schon vor seinem Fleisch- und Blut-Annehmen — den Menschen verwandt: er ist „der Mensch und Menschensohn“, der im achten Psalm angeredet wird (2, 6 f.). Heißt er υἱός, so heißen doch auch die Gläubigen υἱοί, Gottessöhne (2, 10; 12, 5. 7. 8), und es wird ausdrücklich betont, daß er mit ihnen eines und desselben Ursprunges aus Gott sei: ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες (2, 11).[1]) Nur ist er Engeln und Menschen gegenüber der πρωτότοκος, der erstgeborne Gottessohn (1, 6), sowohl der Zeit als dem Range nach, wobei an die ungemeinen Vorrechte des hebräischen Erstgebornen zu denken ist.[2]) — Näher charakterisirt wird dieser Erstgeborne 1, 3 durch die bedeutsamen Worte ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, eine Aussage, die sich als Schlüssel der ganzen höheren Christologie des Briefes darstellt. Nicht als hätte man zur Uebersetzung der beiden ersteren Ausdrücke, wie mehrfach geschehen ist, nach neuen, unerhörten Begriffs- und Wortbildungen zu suchen:

---

[1]) Daß mit dem ἑνός nicht Gott, sondern Abraham gemeint sei, wie Weiß will, halte ich für unmöglich. Von Abraham ist erst nachher die Rede, von Gott vorher; ein mehrdeutiger Ausdruck aber empfängt sein Licht aus dem Vorhergehenden, nicht aus dem Nachfolgenden. Und da überdies die ἁγιαζόμενοι unmittelbar vorher als Söhne Gottes bezeichnet sind, so konnten die Leser bei dem ἐξ ἑνός schlechterdings nur an Gott denken.

[2]) Warum sich das πρωτότοκος nur auf die Engel, nicht auch auf die Menschen beziehen soll (Weiß a. a. O. S. 491), die der „Erstgeborne“ doch „Brüder“ nennt (2, 11. 17), ist nicht einzusehen.

dieselben sind, wie sich zeigen wird, der damals gangbaren theologischen Sprache entnommen und bedeuten „Abglanz" oder „Ausstrahlung" der Herrlichkeit und „Ausdruck" (Gepräge) des Wesens Gottes, wobei die Synonymität von δόξα und ὑπόστασις zeigt, daß in beiden Wendungen an Gottes herrliches Wesen zu denken ist. Beide Aussagen wollen den „Sohn" als einen Solchen bezeichnen, in welchem die Herrlichkeit Gottes sich getreu abspiegele, Gottes verborgenes Wesen sein Gepräge offenbare; sie sind also Umschreibungen desselben Gedankens, den Paulus Kol. 1, 15 mit seiner εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ausdrückt. Hiermit ist ein Wesen gekennzeichnet, das einerseits gottgleich, andererseits von ihm abstammend und abhängig, den Inbegriff seiner Offenbarung bildet und somit ebensowohl seine Weltschöpfung wie seine Heilsstiftung zu vermitteln hat. Daß dies Wesen, unerachtet der an sich unpersönlichen Natur der Begriffe ἀπαύγασμα und χαρακτήρ, von unserm Verfasser persönlich gedacht ist, geht schon aus der Rückbeziehung der ganzen Aussage auf den υἱός hervor; noch deutlicher daraus, daß demselben ein eignes das Weltall tragende Allmachtswort, also ein eignes Denken und Wollen zugeschrieben wird.

4. Abkunft und Natur derselben.

Wer sich der ähnlichen paulinischen Aussagen über den vorzeitlichen Christus erinnert, wird über Abkunft und Natur dieser höheren Christologie unseres Briefes von vornherein nicht zweifelhaft sein. Doch lohnt es sich, die Frage nach derselben hier von neuem zu prüfen. Aus Worten Jesu oder Lehren der Urapostel können diese Anschauungen nicht stammen, denn da ist nirgends von einem Weltschöpferamte Jesu die Rede; ebensowenig konnte diejenige Präexistenzidee, welche der Stiftshütte oder der Gottesstadt gilt, auf den Messias angewandt, eine Vermittelung der Weltschöpfung durch denselben ergeben. Man hat die Lehre des Verfassers erklären wollen aus einem Rückschluß aus der Erhöhungsherrlichkeit Jesu: er habe sich gesagt, daß der, welcher zu einer gottgleichen Würdestellung erhoben werden konnte, schon ursprünglich ein dem entsprechendes Wesen gehabt haben müsse;[1]) aber das ist ganz unmöglich. Nicht nur, daß die

---

[1]) So Weiß a. a. O. S. 490—492 der 5. Aufl. Was Weiß S. 492 der 6. Aufl. wider mich hinzufügt, macht die Bestreitung eines Zusammenhanges mit der alexandrinischen Logosidee nicht haltbarer. Wenn W. bei mir einen Grund dafür vermißt, weßhalb ich diese Ableitung der Präexistenz aus der Postexistenz,

Urapostel einen solchen Rückschluß aus der Erhöhung Christi auf eine vorzeitliche übermenschliche Herrlichkeit niemals gemacht haben: der Schluß, daß jemand, der kraft seines irdischen Lebenswerkes, kraft der Verdienste und Aufopferung desselben zu gottgleicher Herrlichkeit emporgedrungen, diese Herrlichkeit demnach schon besessen haben müsse vor dieser Lebensgeschichte, ist ein so ungeheuerlicher, ein so vollkommener Widerspruch in sich selbst, daß er keinem vernünftigen Menschen zugetraut werden kann. Vielmehr ist auch hier der Einfluß dessen, was man im weiteren Sinne die Logosidee nennt, nicht zu verkennen. Wir sagen nicht: der philonischen Logosidee, die mit dem Namen „Logos" ein synkretistisches Gebilde halb jüdischer, halb heidnisch-philosophischer Abstammung deckt; sondern der Idee eines von Gott unterschiedenen und schon die Weltschöpfung vermittelnden Offenbarungsprincips, wie sie sich unter verschiedenen Bildern und Namen von Spr. Sal. 8 an bis auf Philo und die chaldäischen Paraphrasen herab in der jüdischen Theologie entwickelt hat. Dieselben Ausdrücke, wie sie Hebr. 1, 3 von Christus gebraucht wurden, oder ganz ähnliche, finden sich in den Zeugnissen von diesem jüdischen Theologumenon wieder. Im Buche der Weisheit heißt die hypostatische σοφία das ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθωσύνης αὐτοῦ; in einem chaldäischen Targum wird die das Allerheiligste erfüllende Schechina „der Glanz der göttlichen Herrlichkeit" genannt, und Philo sagt von dem menschlichen Pneuma, es sei dem θεῖος λόγος verwandt, also ein ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως, es sei gestempelt mit dem Siegel Gottes, dessen χαρακτήρ der ἀΐδιος λόγος sei.[1]) Also die hypostasirte Idee eines Mittelprincips der göttlichen Offenbarung und ihres ersten Actes, der Weltschöpfung, die Idee eines „Abglanzes und Ausdrucks" des verborgenen Gottes war da, ehe Jesus auftrat: konnte ein gläubiger Christ, der an solchen theologischen Anschauungen theilnahm, anders, als diese Idee auf Christum anwenden? War Christus nicht die Offenbarung Gottes in Person, sein Ebenbild in Menschengestalt; war nicht seine ganze heilsgeschichtliche Erscheinung „der Abglanz der Herrlichkeit und der Ausdruck des Wesens Gottes"? Also hatte in ihm jene ewige reale Idee Fleisch und Blut angenommen;

---

den Schluß von der erworbenen Herrlichkeit des Erhöhten auf einen schon präexistenten Besitz derselben einen ungeheuerlichen nenne, so muß er meinen oben vorliegenden Text nicht gelesen haben.

[1]) Vgl. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs. S. 410. 413. 414.

also war der Mittler der vollendeten Offenbarung, der Heilsstiftung, auch als Mittler der grundlegenden, der Weltschöpfung, zu denken! Was dieses Wiederfinden des Logos in Jesu noch wesentlich erleichterte, war die Anwendbarkeit des Sohnesnamens auf beide und der Doppelcharakter des Logos als Urbild der Welt und als Urbild des Menschen insonderheit.[1]) So wie Jesus nach alttestamentlich-religiösem Sprachgebrauch der „Sohn Gottes" schlechthin war, so war es im speculativen, metaphysischen Sinne der Logos, — Philo nennt ihn ausdrücklich den υἱὸς θεοῦ πρωτόγονος oder πρεσβύτατος —, und wie Jesus sich des Menschen Sohn nennt und von Paulus als der andere Adam, als der Mensch vom Himmel oder himmlische Mensch bezeichnet wird, so nennt Philo den Logos den ἄνθρωπος οὐράνιος, weil ja die Welt im Menschen als dem Mikrokosmos ihren Schwerpunkt hat, die Weltidee insonderheit auch das Menschheitsideal sein muß. Daß auch die letztere Idee, die Idee des urbildlichen Menschen, unserem Briefe nicht fremd ist, dürfte nicht nur die Stelle 2, 6 darthun, in der unser Verfasser das, was in Psalm 8 vom Menschen als solchem gilt, auf Christum insonderheit bezieht; sondern noch mehr seine ganze Auffassung Christi als des ἀρχηγός der Menschheit zum ewigen Ziele, als des hohenpriesterlichen Vertreters der Menschheit vor Gott. In dem Anschauungsbilde des urbildlichen Menschen vereinigten sich dem Verfasser die beiden Seiten der Gottgleichheit und der Gottunterthänigkeit des „Sohnes", der viele Brüder zur Herrlichkeit führen sollte; denn — wie schon bei der paulinischen Christologie erinnert worden — das Ebenbild Gottes ist ja nach biblischer Anschauung (1. Mos. 1, 27) das Urbild der Menschheit.

5. Vereinbarkeit beider Betrachtungsweisen.

Freilich, ob nun die beiden so zusammengebrachten Christologieen, die urapostolisch-geschichtliche und die speculativ-theologische sich formell miteinander reimen, das ist eine andere Frage. Man begreift das Urtheil Schwegler's, es gehe ein ungelöster und unlösbarer christologische Widerspruch durch unsern Brief hindurch, denn wie kann der Ewige, in sich Vollkommene zeitlich „lernen" und „vollendet werden"? Man hat zwar darauf hingewiesen, daß in der Stelle 5, 8 das καίπερ ὢν υἱός . . . . ἔμαθεν τὴν ὑπακοήν doch bei dem Verfasser ein Zusammendenken beider Seiten seiner Christologie andeute; und

[1]) Vgl. oben S. 85.

ohne jede Vermittelung hat er den Gegensatz des Ewigen und des Zeitlichen allerdings nicht gelassen. Der Uebergang des einen ins andre lag ihm in dem „Fleisch- und Blut-annehmen“ (2, 14): indem er den ewigen Sohn ebendamit „für eine kurze Weile unter die Engel erniedrigt“ werden ließ, hatte er ihn nach seiner Art zu denken aus dem Reiche des ewigen, himmlischen Seins in das des irdisch-zeitlichen Werdens versetzt. Aber ist für uns das Räthsel damit gelöst? Daß eine von Ewigkeit fertige Persönlichkeit, ihrem göttlichen Wesen gemäß unversuchbar und vollkommen, in der Zeit durch Versuchungen hindurch sich zur Vollkommenheit erst entwickeln soll; daß ein Weltschöpfer und Welterhalter menschlich glauben, beten, sterben soll, das ist für unser Denken ein vollkommner Widerspruch, und keine etwa zu Hülfe genommene kenotische Theorie löst denselben auf. Ohnedies würde man mit derselben dem Verfasser einen fremden Gedanken (oder Ungedanken) aufdrängen: unser Brief geht nicht wie jene Theorie von trinitarischen Voraussetzungen aus, und sein βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἐλαττοῦσθαι bedeutet wohl eine Herabminderung der Ehren, den Uebergang in eine demüthigere Weltstellung, nimmermehr aber ein Aufgeben göttlichen Wesens, welches ja auch nicht den Engeln als solchen eignet. Die Schwierigkeit der Christologie unseres Briefes liegt darin, daß der Verfasser in der naiven Weise des biblischen Realismus den Logos von vornherein personificirt hat; er hat aber die ebendamit geschaffene Schwierigkeit ohne Zweifel gar nicht empfunden, weil sein Denken, wie das antike Denken überhaupt, auf den Begriff der Persönlichkeit und dessen Vorbedingungen gar nicht gerichtet war. So wie die Platoniker, die an eine Präexistenz des menschlichen Pneuma glaubten, nicht das geringste Bedenken dabei hatten, die hienach schon in sich fertige geistige Persönlichkeit im Leibe sich doch erst entwickeln zu lassen, so und nicht anders hat er es mit dem als πνεῦμα präexistirenden Gottessohne gemacht.[1]) Für uns dagegen löst sich der hiebei geschürzte und unbeachtete Knoten

---

[1]) Möglicherweise hat unser Verfasser ebenfalls die Menschenseelen präexistent gedacht und so zwischen den Menschen und ihrem ewigen Haupte auch hierin eine principielle Aehnlichkeit vor Augen gehabt. Da Gott 12, 9 der πατὴρ τῶν πνευμάτων heißt und damit nach 12, 23 auch menschliche πνεύματα gemeint sein müssen, so liegt es nahe, anzunehmen, daß der Verfasser — gemäß seiner Anschauung von einer zwiefachen Weltschöpfung, einer geistigen und einer sinnlichen — die menschlichen πνεύματα existirend gedacht hat, ehe sie „als Kinder Fleisches und Blutes theilhaftig wurden“ (2, 14).

auf sehr einfache Weise. Wir wissen heute, daß der Logos nicht eine zweite göttliche Person ist, sondern eine theologische Idee, auf nachkanonischem, vorchristlichem Boden subjectiv erzeugt und von Männern wie unser Verfasser hernach auf Jesum angewandt; — eine tiefe und wahre Idee, aber doch immer nur eine Idee; erst indem sie sich in Christo verwirklicht, gewinnt sie persönliches Dasein. So hindert sie sein persönliches Werden und Wachsen, Lernen, Kämpfen und Sich-vollenden nicht, sondern ebenhierin verwirklicht sie sich. — Oder wären wir dadurch, daß unser Verfasser zwischen einer persönliche Züge tragenden Idee und einer wirklichen geschichtlichen Persönlichkeit nicht zu unterscheiden vermocht hat, etwa verpflichtet, aus dieser Unvollkommenheit seines formal-theologischen Denkens eine unseres Denkens spottende Offenbarung über das Wesen Gottes zu machen? Unser Brief selbst behandelt seine Logosidee als ein theologisches Element, von dem man Gebrauch machen kann oder nicht. Neben der schultheologischen Anschauung, daß Gott die Welt geschaffen habe durch den Sohn und sie durch dessen Allmachtswort regiere, also selbst nicht unmittelbar in sie eingreife, steht in ihm ruhig die andere, einfach biblische, daß Gott die Welt erschaffen habe durch sein eignes, unpersönliches Allmachtswort — πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ (11, 3, vgl. 11, 10) — und daß er sie in unmittelbarster Weise, auch in Bezug auf die Person und Geschichte Christi, selber regiere (1, 1. 6; 2, 8. 10).[1] Auch in der mehrangeführten Stelle 4, 12 f. wird das weltdurchdringende und weltrichtende Gotteswort, ganz selbständig neben der personificirten Logosidee, als unpersönliches gesetzt. Daß aber, wenn das Gotteswort, durch welches die Welt geschaffen, regiert und gerichtet wird, keine Person ist, dann auch der präexistente Sohn, durch den ebendies alles geschieht, nur eine andere, personificirte Form derselben Idee sein kann, liegt auf der Hand. So gehen in unserm Briefe zweierlei Betrachtungsweisen, die einfach religiöse, urapostolische, und die schultheologische des Verfassers, nebeneinander her, und seine höhere Christologie ist nichts anderes als der nicht einmal streng

---

[1]) Weiß a. a. O. S. 492 Anm. stützt sich auf ebendiese Wahrnehmung, um das Zugrundeliegen der Logosidee in unserm Briefe überhaupt zu bestreiten. Als ob dieselbe Wahrnehmung sich nicht auch im Johannesevangelium machen ließe, bei dem die Verwerthung der Logosidee außer Frage steht! Und als ob, wenn man Hebr. 1, 3 nicht durch die Logosidee erklärt, der Widerspruch mit 11, 3 damit verschwände!

durchgeführte Versuch, das Geheimniß der menschlich-geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, welches in deren einzigartigem Verhältniß zu Gott und zur Welt liegt, mit den Mitteln damaliger Theologie zu erklären. Gewiß hat dieser Versuch, in welchem unser Verfasser sich mit Paulus und Johannes begegnet, für die ersten Leser seines Briefes wie für die folgenden Jahrhunderte hohen Werth und große Befriedigung gehabt; aber allgemein-gültig, ein Element göttlicher Offenbarung ist er darum nicht, wie denn auch die synoptischen Evangelisten, Jacobus, Petrus nichts von ihm wissen. Und in Wirklichkeit hat unser Verfasser durch seine ganze speculative Christologie dem menschlich-geschichtlichen Christus, wie ihn die Synoptiker und Urapostel verkündigen, auch nichts hinzugethan, was denselben in erhöhtem Maße zu unserm Heiland machen könnte. Wenn man jene ganze höhere Christologie aus unserem Briefe wegnähme und nur diejenigen Aussagen stehen ließe, welche sich auf das Erdenleben und die aus ihm erwachsende Erhöhung Christi beziehen, es würde diesem Christus — das wird das folgende Kapitel darthun — nicht das Geringste fehlen, um unser vollkommener Hohepriester zu sein.

Viertes Kapitel.

Das Hohepriesterthum Christi.

1. Das hohepriesterliche Amt im Verhältniß zum prophetischen und königlichen.

Daß unser Verfasser in seiner Christologie bei aller speculativen Höhe derselben den Grundbegriff des Urbildlich-Menschlichen nicht hat überschreiten wollen, das bestätigt sich aus der Thatsache, daß der Gesichtspunkt des Hohenpriesterthums seine Betrachtung des Werkes Christi ganz beherrscht. Denn diese Idee des Hohenpriesters, d. h. des sühnenden Vertreters der sündigen Menschheit vor Gott, erfordert so durchaus ein menschliches, wenn auch natürlich unter Seinesgleichen einzigartiges Wesen, daß ein Solcher, der nicht wesentlich Mensch, sondern eigentlich etwas anderes wäre, dem Verfasser gar nicht wahrhaft Heiland sein könnte. — Und in diese Idee nun hat der Verfasser, sei es aus eigner theologischen Neigung, sei es um der Aufgabe willen, die sein Leserkreis ihm stellte, die Bedeutung des Heilswerkes Jesu nahezu völlig befaßt. Zwar fehlt es nicht ganz an der Berührung dessen, was wir das prophetische und

das königliche Amt Christi nennen. Der Brief beginnt mit der offenbarenden und lehrenden Thätigkeit Jesu (1, 1; 2, 3) und nennt ihn mit Beziehung auf dieselbe den ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν (3, 1). Selbstverständlich mußte der Schließung des neuen Bundes die Verkündigung seines Inhalts, der Heilsstiftung ein neues Offenbarungswort voraufgehen; aber das ist dem Verfasser doch nur Einleitung zu dem entscheidenden Heilswerk. Andrerseits bringt es seine eigenthümliche Fassung des hohenpriesterlichen Amtes Christi mit sich, daß das königliche gewissermaßen in dasselbe verschlungen ist. Das Hohepriesterthum Christi besteht ihm nämlich nicht blos in der einmaligen Selbstaufopferung am Kreuz, sondern noch viel mehr in der immerwährenden Vertretung der Gemeinde im Himmel, und so nimmt es das Königthum Christi einigermaßen in sich auf. Nur ganz beiläufig kommt letzteres ein- und das anderemal zum Ausdruck, wie 1, 8 in einem alttestamentlichen Citat, wo von dem ewigen Gottesthron des Messias und dem Scepter seines Königthums die Rede ist, oder 13, 20, wo der Auferstandene „der große Hirte der Schafe" heißt. Im Uebrigen wird das — wiederholt erwähnte — „Sitzen zur Rechten Gottes", welches seinem Begriffe nach eher der Ausdruck der Königsherrlichkeit sein müßte, von unserm Verfasser vielmehr Christo dem Hohenpriester zugeschrieben (8, 1; 10, 12).

2. Das sinnbildliche und das wahrhaftige Hohepriesterthum.

Natürlich hat der Verfasser die Idee des Hohenpriesterthums als der Bezeichnung dessen, was Jesum wesentlich zu unserm Heilande macht, dem Alten Testamente entnommen, und seine Lage und Aufgabe den Lesern gegenüber bringt es mit sich, daß er demgemäß in eine ausführliche alttestamentliche Beweisführung für das Hohepriesterthum Christi eintritt. Indem er einerseits die formalen Erfordernisse des Hohenpriesterthums bei Jesu nachweist, stellt er auf der anderen Seite durch Hervorhebung der Unterschiede zwischen ihm und den alttestamentlichen Hohenpriestern die Einzigkeit und Vollkommenheit ins Licht, in der Er jene Idee verwirklicht. Zunächst betont er, daß ein Hoherpriester denen, welche er vor Gott zu vertreten hat, wirklich angehören und daher milde, theilnehmend und erbarmend mit ihnen fühlen (μετριοπαθεῖν, συμπαθεῖν), also Mensch unter Menschen sein müsse; womit er zugleich die irdische Niedrigkeit Christi von dessen Geburt bis zum Tode seinen Lesern ins rechte Licht stellt (4, 15; 5, 1—3). Sodann, daß ein Hoherpriester sich nicht selbst einsetzen könne, sondern von Gott eingesetzt sein

müsse (5, 4): so sind die alttestamentlichen Hohenpriester von Gott verordnet nach der Ordnung Aarons; Jesus aber nach einer höheren, nämlich nach der Ordnung Melchisedeks (Psalm 110, 4). Die Erhabenheit derselben über die levitische tritt in zwei Zügen hervor: einmal, daß sie in Psalm 110 mit einem Eidschwur Gottes bekräftigt, d. h. im Unterschiede von der vergänglichen levitischen für unwandelbar erklärt wird; sodann daß Abraham, der Stammvater Levi's und damit auch Aarons, sich vor Melchisedek geneigt und ihm den Zehnten gegeben hat (7, 1—23). Das Dritte und dem Hohenpriester Eigenthümlichste ist, daß er am großen Versöhnungstag das Opfer für des Volkes Sünde zu bringen hat, das Opfer, dessen Leib außerhalb des Lagers oder der heiligen Stadt zu verbrennen ist, mit dessen Blute aber er ins Allerheiligste eingeht, um dasselbe damit zu besprengen und die Sühne vor Gottes Angesicht gleichsam zur Annahme zu bringen. Das hat Jesus gethan, indem er sich selbst zum Opfer brachte, seinen Leib außerhalb Jerusalems ans Kreuz schlagen ließ (13, 11. 12), dann aber kraft seiner Auferstehung und Erhöhung ins himmlische Allerheiligste einging, um sein heiliges Selbstopfer vor Gott immerdar geltend zu machen (9, 6—14). — Die großen Unterschiede, welche in dieser Aehnlichkeit Jesu mit den alttestamentlichen Hohenpriestern enthalten sind, werden nicht minder hervorgehoben. Zuvörderst sind die alttestamentlichen Hohenpriester sündige Menschen, die zuerst für die eigene Sünde opfern müssen, ehe sie das Volk vor Gott vertreten können: hier dagegen ist der rechte Hohepriester, fromm, unschuldig, unbefleckt und von den Sündern abgesondert (7, 26—28). Das Andere ist, daß jene Hohenpriester nur Thieropfer darbringen können, deren Blut unmöglich Sünde wegnehmen kann; daß diese ohnmächtigen Opfer sich ebendarum alljährlich wiederholen und ebenso die Priester, sterbliche Menschen, einander immer von neuem ablösen müssen. Jesus dagegen hat sich selbst geopfert, nicht vermöge einer vergänglichen Thierseele, sondern „kraft ewigen Geistes", der in ihm war (9, 14), und „nicht nach dem Gesetz einer fleischlichen Satzung, sondern nach der Macht unzerstörbaren Lebens" (7, 16), so daß seine Selbsthingabe nicht Lebensuntergang, sondern Auferstehung und Verklärung zur Folge haben mußte, und darum ist sein Opfer ein wirkungskräftiges und zugleich unvergängliches, einfürallemaliges, das in Ewigkeit keiner Wiederholung bedarf (10, 1—14; 7, 23. 24; 9, 11—12). Damit hängt endlich das Dritte zusammen, daß jene alttestamentlichen

Priester und Opfer dem Reiche des Sinnlichen (σάρξ) und Sinnbildlichen (ὑπόδειγμα, σκιά) angehören, Christus und sein Opfer dagegen dem Reiche des Geistes und der Wahrheit. Hier nur ist ein heiliges Menschenleben wahrhaftig für die Brüder Gotte hingegeben worden, und darum hier erst wahrhaftig ein Menschensohn „durch die Himmel geschritten“ (4, 14), zu Gott emporgedrungen und der ewigen Welt der Vollendung mächtig geworden, so daß er nun zwischen Gott und den Menschen zu vermitteln und als der „Vorläufer“ seines Geschlechtes, als der „Heerführer des Heils“ (6, 20; 2, 10) seine Brüder zu Gott und dessen ewigem Reiche hinanzubringen vermag. — Ebendieser weite Abstand zwischen fleischlichen Sinnbildern und einer dieselben geistlich erfüllenden Thatsache und Wahrheit muß uns nun bei dem eindringenderen Verständniß der betreffenden Lehrgedanken leiten und uns davor behüten, geistlich Gedachtes um der alttestamentlich-bildlichen Form willen wieder ins Fleischliche zu ziehen. Wie hoch und frei unser Verfasser trotz seines strengen Inspirationsglaubens sachlich über den sinnlichen Anschauungen des Alten Testamentes steht, kann man daraus entnehmen, daß er, um zu einem allseitigen Schattenriß des Heilswerks Christi zu gelangen, neben der alttestamentlichen Hohenpriester- und Versöhnungstagsordnung auch noch das mosaische Bundesopfer am Sinai heranzieht (9, 19—26), und dabei, mit dem Doppelsinn des Wortes διαθήκη („Bund“ und „Vermächtniß“) spielend, selbst in dem Rechtsverhältniß von Tod und Testament ein Sinnbild des Heilswerkes findet (9, 15. 16). Entkleidet man seinen Lehrgedanken der bildlich-alttestamentlichen Form, die ihm selbst demnach eine unzulängliche ist, so ist es zunächst der: kraft seiner Lebensvollendung in Leiden und Sterben ist Christus der Stifter eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen geworden, welches über das alttestamentliche unendlich erhaben und erst das vollkommene, beseligende ist; Er ist der alleinige und bleibende Vermittler wahrer und seliger Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen. Das nähere Wodurch und Wie aber ergibt sich, wenn wir, dem Verfasser folgend, zuerst auf das einmalige Opfer, und dann auf das bleibende Priesterthum Christi achten.

3. Die Frage des Sühnopfers Christi.

Was die alttestamentliche Opferidee angeht, welche unser Brief, mehr als irgend eine andere Lehrstimme des Neuen Testamentes, auf den Tod Jesu anwendet, so macht die zwiefache Vergleichung

bald mit dem mosaischen Bundesopfer, bald mit dem hohenpriesterlichen Sühnopfer keine Schwierigkeit. Das Bundesopfer 2. Mos. 24 hat allerdings die besondere Bedeutung der Ratification, der Besiegelung des alten Bundes, und es ist gerade diese Bedeutung, welche unser Verfasser mittelst Heranziehung des Verhältnisses von Tod und Testament geltend macht (9, 16—22). Das ist insofern von Wichtigkeit, als ihm hienach auch der neue Bund nicht erst durch Christi Blutvergießen begründet und Gotte gleichsam abgerungen, sondern lediglich durch dasselbe zum bestätigenden Abschluß gebracht wird, nachdem er bereits vorher — wie der alte Bund durch die Engel und den Mose — durch Jesum und seine frohe Botschaft verkündet worden[1]). Im Uebrigen hatte auch jenes Bundesopfer, mit dessen Blute Mose das Volk und die Heiligthümer besprengt, sühnende Bedeutung, indem es die Sünde, welche das Volk von Gott scheidet und deren trübender Niederschlag auch von den Heiligthümern weggenommen werden muß, sinnbildlich aus dem Wege räumen sollte. So sind wir wesentlich an die Idee des Sühnopfers gewiesen, die sich dann in der Darbringung des Hohenpriesters am großen Versöhnungstage näher ausprägt. Es würde indeß nichts nützen, uns über dieselbe in die schwebenden Fragen alttestamentlicher Theologie zu vertiefen, da wir nicht wissen können, ob diejenige Auffassung des Sühnopfers, zu welcher dieser oder jener alttestamentliche Forscher heute gelangt ist, auch von unserm Verfasser getheilt wird. Ohne Zweifel hat der Begriff „Sühnen", ἱλάσκεσθαι, bei ihm dieselbe Bedeutung wie bei Paulus: nämlich Sünde in Gottes Augen zudecken, tilgen, gutmachen; und es wird das Sühnopfer von ihm ebenso angesehen sein wie von Paulus laut Röm. 3, 25, als ein von Gott selbst aus Gnaden dargebotenes Mittel, sich der Sünde unerachtet ihm wieder nahen zu dürfen. Worauf es aber hiebei für unser Verständniß wesentlich ankommt, das ist die Frage, ob der Proceß der neutestamentlichen Sühne als ein außerhalb des sündigen Menschen lediglich zwischen Christus und Gott vorgehender,

---

[1]) Weiß a. a. O. S. 508 erregt sich darüber, daß ich die Bedeutung des Bundesblutes auf eine bloße Bestätigung des durch Jesum verkündeten Bundes deute. Er übersieht, daß nach 2, 3 unseres Briefes die neutestamentliche σωτηρία ihren Anfang genommen hat mit dem λαλεῖν des Herrn, mit seiner Predigt, also nicht erst von seinem Lebensende anheben kann. Hienach kann doch die αἱματεκχυσία 9, 22 nur den besiegelnden Abschluß bedeuten.

oder als ein durch den Menschen hindurchgehender und so erst für Gott gültiger gedacht sei. Auf die erstere Vorstellung weist uns unsere kirchliche Lehrgewöhnung, welche die Sühne in der von Christus stellvertretend getragenen Sündenstrafe erblickt: auf die letztere dagegen Paulus, der in Christo das ἱλαστήριον διὰ πίστεως findet, also ein Sühnmittel, welches Gotte erst darum genügt, weil es im Menschen etwas hervorruft, nämlich den Glauben, auf den hin Gott rechtfertigen kann (Röm. 3, 26). Die Entscheidung kann in unserem Briefe aus der einzigen Stelle, in der ἱλάσκεσθαι wirklich vorkommt (2, 17), nicht gezogen werden, sondern ist zu gewinnen durch die Untersuchung, ob der Verfasser als unmittelbare Wirkung des Todes Christi nur den — bei Gott dann unmittelbar erworbenen — Schulderlaß, oder zugleich eine diesem Erlaß zur Voraussetzung dienende Brechung der Sündenmacht im Menschen erblickt. Daß der Schulderlaß, die Sündenvergebung von jener Wirkung nicht ausgeschlossen sein kann, versteht sich schon aus dem Begriffe ἱλάσκεσθαι von selbst, in welchem ja ein Wieder-ἵλεως-werden Gottes liegt, und tritt auch sonst in unserm Briefe hervor, namentlich darin, daß die Wirkung des Todes Christi wiederholt auf die συνείδησις bezogen wird, in welcher sich die Sünde doch nur als Schuldbewußtsein darstellen kann (9, 14; 10, 22). Aber das ist die Frage, ob diese Schuldtilgung im Bewußtsein gedacht sei ohne gleichzeitige Veränderung im Willen, welche bei Gott der Vergebung zur Voraussetzung diente. Daß das nicht der Fall ist, dafür sprechen zunächst die Ausdrücke ἀφαιρεῖν oder περιελεῖν ἁμαρτίας, ἀθέτησις τῆς ἁμαρτίας (9, 26; 10, 4 und 11), welche zwar auf die bloße ἄφεσις (9, 22; 10, 18) gedeutet werden können, aber doch einen volleren Klang haben. Wie auffallend wäre bei der Voraussetzung, daß es sich nur um Schulderlaß handle, die wiederholte Behauptung, die alttestamentlichen Opfer könnten nicht Sünde wegnehmen (10, 4 und 11): warum sollten göttliche Anordnungen wie die alttestamentlichen Sühnopfer denen, welche gläubig davon Gebrauch machten, den Trost der Sündenvergebung nicht gewähren können? Anders freilich, wenn es sich nicht um diesen Trost allein, sondern zugleich um eine vom Opfer zu erwartende innere Umwandlung handelt. Aber die endgültige Entscheidung wird gewissen weiteren Bezeichnungen der Todeswirkung Christi zu entnehmen sein, welche unser Brief dem ἱλάσκεσθαι zur Seite stellt, — den Begriffen καθαρίζειν (oder ῥαντίζεσθαι), ἁγιάζειν und τελειοῦν.

Was zunächst das καθαρίζειν als Wirkung des Heilandstodes angeht, so steht es 9, 22 im Wechselverhältniß mit ἄφεσις, schließt also jedenfalls die Reinigung des Gewissens von der Schuld ein. Ebenso steht es 10, 2 von Solchen, die „keine συνείδησις ἁμαρτιῶν mehr haben", und 10, 22 findet sich das gleichbedeutende ῥεραντισμένους ebenso verbunden mit τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς. Aber diese Betonungen der Schuldbefreiung schließen nicht aus, daß in denselben Ausdrücken an eine gleichzeitige Reinigung des Herzens von der Ursache des Schuldgefühls, von der beherrschenden Macht der Sünde gedacht sei, und hiefür spricht sogleich die Stelle 1, 3, in welcher die ganze Todeswirkung Christi, die sich doch jedenfalls auf die Schuldbefreiung nicht beschränkt, durch die Worte καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ausgedrückt ist. Noch gewichtiger erscheint die Stelle 9, 13. 14: εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι. Nicht nur ist das καθαριεῖ hier mit ἁγιάζει gleichbedeutend gesetzt, welches in seiner neutestamentlichen Anwendung, wie wir sehen werden, jedenfalls eine sittliche Einwirkung auf den Menschen bezeichnet, sondern es drängt sich die Betrachtung auf, daß von „todten Werken", d. h. sündigem Thun das Gewissen doch nur dann wahrhaft gereinigt werde, wenn denselben nicht blos Verzeihung widerfährt, sondern auch ein Ende gemacht wird; und diese Betrachtung bestätigt sich durch die Schlußworte „um dem lebendigen Gotte zu dienen", welche das Gegentheil der „todten Werke" als die positive Wirkung des καθαρίζειν bezeichnen.[1]) — Immerhin ist aus dem Begriffe des καθαρίζειν für sich noch keine Entscheidung zu gewinnen: dagegen liegt eine solche in den Synonymen ἁγιάζειν und τελειοῦν. Ἁγιάζειν steht in unserem Briefe bald im alttestamentlich-symbolischen, bald im neutestamentlich-wirklichen Sinn; natürlich kommen für unsre Frage nur die letzteren Stellen in Betracht. Da ist nun die ἁγιότης Gottes, zu deren Mit-erlangung Gott die Menschen durch Prüfungen erzieht (12, 10), und der ἁγιασμός, die Heiligung, „ohne welche niemand Gott schauen kann" (12, 14), unzweifelhaft im ethischen Sinne gedacht (vgl. die folgenden vv. 15 u. 16), und so wird auch

4. Die Begriffe καθαρίζειν, ἁγιάζειν und τελειοῦν.

[1]) Vgl. 1. Joh. 1, 9, wo καθαρίζειν ebenfalls von thatsächlicher Entsündigung steht.

das Zeitwort ἁγιάζειν nicht anders gedacht sein.[1]) Ganz wie Paulus unterscheidet unser Brief ein ἁγιάζεσθαι als fortgehendes Erforderniß des Christenlebens (2, 11; 10, 14), und ein ἡγιασμένον εἶναι als einmaliges, grundlegendes Erlebniß in Christo (10, 10 und 29): das kann auf keinem zwiefältigen Grundbegriff beruhen, sondern nur sagen wollen, daß die Christen ebendas, was sie durch Christum als den ἁγιάζων (2, 11) immer völliger zu werden haben, sündenfreie, geheiligte Leute, kraft seines Todes in principieller, grundlegender Weise schon geworden sind. Daß mit diesem principiellen Entnommensein aus der Herrschaft der Sünde, vermöge dessen die Christen im Neuen Testament überhaupt ἡγιασμένοι, ἅγιοι heißen, der Schulderlaß oder die Rechtfertigung unzertrennlich verbunden sei, verkennen wir nicht; es tritt das in der Zusammenstellung von ἁγιάζεσθαι und καθαρίζεσθαι, καθαρίζεσθαι und ἄφεσις 9, 22 hervor. Aber der Begriff, welcher im ἁγιάζειν zum Ausdruck kommt, ist nicht der der Schuldhinwegnahme, sondern der der Entsündigung, der sittlichen Weihung des Menschen nach dem göttlichen Urbilde (1. Petr. 1, 15. 16), und ist dies der Grundbegriff, dann spricht die Sinnverwandtschaft von ἁγιάζειν und καθαρίζειν dafür, daß auch von letzterem Ausdruck die Idee der sittlichen Reinigung nicht auszuschließen ist. — Der eigenthümlichste Ausdruck, mit welchem unser Brief die Wirkung des Todes Christi bezeichnet, bleibt τελείωσις, τελειοῦν. Auch dieser Ausdruck wird von dem Verfasser — entgegen dem eigentlichen Wortsinn, der ein zum Ziele Führen ist — wohl einmal von einer blos principiellen Wirkung des Todes Christi angewandt. Wenn es 10, 14 heißt: Jesus habe durch Ein Opfer die Geheiligt-werdenden „für immer vollendet", so steht das Wort τελειοῦν hier offenbar im Sinne einer virtuellen Wirkung, nicht einer actuellen, indem die Gläubigen weder sofort „vollendete Gerechte" (12, 23) geworden sind, noch überhaupt hienieden werden; in dem Opfer Christi, will der Verfasser sagen, liegt die Kraft, die volle Macht und Möglichkeit, die welche sich dadurch heiligen lassen (— ihre noch währende actuelle Unvollkommenheit wird eben durch das Präsens ἁγιαζόμενοι anerkannt!), zum Ziel der Vollendung zu

---

[1]) Wenn Weiß a. a. O. S. 513 gegen Riehm behauptet, der Begriff ἅγιος sei in unsrem Briefe noch ganz alttestamentlich geprägt und die ethische Bedeutung sei von mir zu Unrecht als ganz selbstverständlich vorausgesetzt, so muß er die oben angeführten Stellen nicht beachtet haben.

führen. Von hier aus erklärt sich der noch befremdlichere Ausdruck 9, 9: κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι: es ist von dem alttestamentlichen Gottesdiener die Rede, dem seine Thieropfer das Bewußtsein nicht geben können, daß er durch sie wirklich das Ziel der Heiligung, das Freiwerden von der Sünde erreiche; wie auch die Wendungen 7, 19; 10, 1, das alttestamentliche Gesetz und Opfer habe „nichts vollenden können", oder „könnten die mit ihm (Gotte) Nahenden nicht vollenden", keinen andern Sinn haben können, als die Unfähigkeit, den Gott-suchenden Menschen wirklich zum Ziele heiliger Gottgemeinschaft zu führen. Gewiß ist es sehr verführerisch, einen Ausdruck wie κατὰ συνείδησιν τελειοῦν im Sinne der paulinischen Rechtfertigung zu deuten, und ohne Zweifel ist auch hier das Moment des Schulderlasses in die principielle τελείωσις mit eingeschlossen: dennoch war es ein starker Mißgriff, zu behaupten, die Idee der τελείωσις in unserm Briefe entspreche aufs Genaueste dem paulinischen Begriff der δικαίωσις,[1]) denn was hat τελείωσις begrifflich mit δικαίωσις überhaupt gemein? Die Bedeutung dieses Lieblingsbegriffes unsres Verfassers ist dadurch vollkommen sichergestellt, daß er ihn auch auf Christum anwendet, bei dem doch von einer Schuld-Hinwegnahme nicht die Rede sein kann: ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ (nämlich Gotte), πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι (2, 10), — καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου (5, 8—9), — Ὁ νόμος ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν, ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον (7, 28). Es kann kein Zweifel sein, daß in allen diesen Fällen an die sittliche Vollendung gedacht ist, zu welcher der sündlose Gottessohn doch erst in der Leidensschule zu erwachsen hatte und die ihn erst völlig zu unsrem ewigen Hohenpriester geeignet macht. Daß aber derselbe Sinn dem Worte auch in der Anwendung auf die Gläubigen eignet, liegt nicht nur in der Natur der Sache und Sprache, sondern wird auch durch die Stellen 5, 14; 6, 1 veranschaulicht, wo die τελειότης der geistlichen Unmündigkeit und Untüchtigkeit (ähnlich wie 7, 28 der sittlichen ἀσθένεια) entgegengesetzt ist, und wird vollends bestätigt durch 12, 23, wo von den „vollendeten Gerechten im Himmel" die Rede ist. So liegt wiederum die Synonymität von ἁγιάζεσθαι und τελειοῦσθαι auf der Hand: wenn

[1]) So Weiß a. a. O. S. 511 der 5. Aufl.

„ohne Heiligung niemand Gott schauen kann“, dann kann nur sittliche Vollendung zu dem Ziele führen, zu dem wir berufen sind. Und der Tod Jesu hat also dem Verfasser seine letzte Bedeutung darin, dem Menschen nicht blos den Trost der Vergebung zu bringen, sondern ihn wirklich zu entsündigen, zu heiligen, — ganz wie wir es, nur anders ausgedrückt, bei Paulus fanden. Der Hauptunterschied von Paulus besteht darin, daß derselbe die beiden Seiten der einheitlichen Heilswirkung, die principielle Umwandlung und die einfürallemalige Rechtfertigung, dialektisch auseinanderhält, unser Verfasser dagegen beides in den Begriffen καθαρίζειν, ἁγιάζειν, τελειοῦν einheitlich zusammenfaßt. Aber indem er Ausdrücke wählt, die an sich eine sittliche Einwirkung und nicht eine religiöse Beruhigung besagen, ja — wie vor allem das τελειοῦν — sich auf letztere nur widerstrebend anwenden lassen, verräth er, wie sehr ihm die sittliche Wirkung des Heilandstodes die Hauptsache ist. Und wie hätte er auch den Tod Jesu einseitig auf die Rechtfertigung des Sünders beziehen und die sittliche Umwandlung erst aus dieser ableiten können, wenn durch diesen Tod, wie er betont, der neue Bund zu Stande gebracht sein sollte? Der neue Bund besteht nach der in unserem Briefe wörtlich angeführten Jeremia-weissagung (Jer. 31, 31—34) darin, daß Gott dem Volke „sein Gesetz ins Herz gibt und in den Sinn schreibt“, und erst im Zusammenhang damit sollen demselben seine Sünden vergeben und seiner Missethaten nicht mehr gedacht sein (10, 15—17). Ebendies beides also, und in gleichem Zusammenhang, mußte der Tod Jesu zur unmittelbaren Wirkung haben. —

5. Die Idee des sittlich-wirksamen Opfers.

Aus alledem nun ergibt sich bereits im Voraus, in welchem Sinne der Gedanke der Sühne, des Sühnopfers auf den Tod Jesu angewandt sein wird. Wir sind gewohnt, unter Sühne und Sühnopfer etwas zu denken, was in Gottes Augen Schuld hinwegnimmt, auf den Menschen aber eine andere Wirkung als die einer Gewissensentlastung nicht zu üben vermag: aber wenn wir diesen Begriff des Sühnopfers auf den Tod Jesu anwenden wollten, dann würden wir auf denselben eben die Schwachheit und Ohnmacht des alttestamentlichen Opfers übertragen, in welcher unser Brief den tiefen Unterschied der schattenhaften Sühnopfer des alten Bundes von dem wirkungskräftigen Opfer Christi findet (7, 18; 10, 11). Selbstverständlich gewährt unserm Verfasser der Opfertod Jesu auch und vor allem den Trost der Sündenvergebung, wie das in der Be-

ziehung der Begriffe καθαρίζειν, ἁγιάζειν, τελειοῦν auf die συνείδησις jedenfalls liegt. Das Blut Christi, heißt es 12, 24 poetisch schön, „schreit besser als Abels Blut", es schreit nicht um Rache, sondern um Gnade gen Himmel. Auch die Idee der ἀπολύτρωσις erscheint in der Stelle 9, 15 — ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας — wesentlich auf die Vergebung bezogen, auf die Hinwegnahme der unter dem alten Bunde begangenen Verschuldungen, die der Heilserlangung seitens der Genossen desselben im Wege standen. Aber überall, soviel wir sehen, ist unserm Verfasser diese entschuldende Wirkung des Todes Christi nur der Gewissensreflex einer entsündigenden, reinigenden, heiligenden, welche der Tod Christi auf die Herzen übt. Das Blut Christi ruft die Vergebung Gottes vom Himmel herab doch nur für die, welche reinigend von ihm berührt sind, — es ist ein αἷμα ῥαντισμοῦ, ein Reinigungsblut, das nach 12, 24 „besser als Abels schreit". Die λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, welche nach 9, 15 von den unterm alten Bunde begangenen Vergehungen befreit, erscheint 9, 12 als eine Loskaufung nicht blos von der Schuld, sondern auch von der Macht der Sünde, als eine Macht der κάθαρσις, der Heiligung, als eine „ewige Erlösung" von den Knechtesbanden der Sünde εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι (v. 14). Und in diesem Zusammenhang dürfte selbst die „Reinigung des Bewußtseins" (συνείδησις) mehr bedeuten als die — beim alttestamentlichen Sühnopfer doch auch schon mögliche — Erfahrung einer Absolution: nämlich zugleich die ins Bewußtsein tretende Wiedergeburt, die principielle Befreiung von der Macht und Herrschaft der Sünde. — Ist dem aber so, dann kann die im Tode Jesu liegende Sühnthat nicht darin bestehen, daß er die Schuld der Menschen vor Gott abbüßt, und so dem ewigen Vater das Vergeben anstatt des Abstrafens ermöglicht, denn daraus würde sich in keiner Weise die reinigende, heiligende Wirkung auf den Menschen erklären, welche der Verfasser dem Sühnopfer Jesu zuschreibt; es wäre ja dann nur von einer unmittelbaren Wirkung desselben auf Gott, und in Folge deren von einer entschuldenden Wirkung auf den Menschen die Rede. — Ueberhaupt ist die ganze Vorstellung eines stellvertretenden Strafleidens, eines Abbüßens der den Menschen nach Gottes Gerechtigkeit zukommenden Todesstrafe unserm Briefe fremd. Keine Wendung deutet auf diese Ansicht der Sache; es ist von keiner Forderung göttlicher Strafgerechtigkeit, von

keinem zu begütigenden oder zu tragenden Gotteszorn die Rede, sondern der Tod Jesu wird einfach als eine Veranstaltung der Gnade Gottes bezeichnet (2, 9); und so oft wiederholt wird, daß dieser Tod erlitten worden ὑπὲρ ἡμῶν, uns zu Gute, so wird doch auch hier der einzig treffende Ausdruck der reinen Stellvertretungsidee, das ἀντὶ ἡμῶν, niemals vernommen. Die einzige Stelle, welche mit einigem Schein für jene juridische Stellvertretungstheorie geltend gemacht werden kann, ist 9, 28 das ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, — wenn man nämlich das ἀνενεγκεῖν im Sinne des hebräischen Grundtextes Jes. 53, 4, im Sinne eines stellvertretenden „Tragens der Sünden", d. h. der Strafe derselben faßt. Aber unser Verfasser folgt hier wie überall nicht dem Grundtext, sondern der Septuaginta, die das ἐνεγκεῖν bereits in ἀνενεγκεῖν, d. h. Wegtragen, Hinwegnehmen umgedeutet hat; — dieselbe Umdeutung, die auch Matth. 8, 17; 1. Petr. 2, 24 vorliegt, hat unserm Verfasser gestattet, das leidende Büßen fremder Sünden in ein thätiges Abthun, in die unmittelbar zuvor betonte ἀθέτησις ἁμαρτίας (v. 26) zu verwandeln.[1]) Noch mehr, — die Möglichkeit der ganzen in Rede stehenden Genugthuungslehre ist in unserem Briefe durch dessen allgemeinen Gedankenkreis von vornherein ausgeschlossen. Unser Brief erkennt nämlich in alttestamentlicher Weise die Möglichkeit einer Sühne nur an für Schwachheitssünden (ἀσθένειαι, ἀγνοήματα, 4, 15; 9, 7), nicht für Todsünden (ἑκουσίως ἁμαρτάνειν, 10, 26); lassen aber Todsünden keine Sühne zu, und haben die Sünden, für welche Christus starb, die Todesstrafe nicht verdient, dann kann auch sein Sühnetod unserem Verfasser nicht stellvertretendes Tragen der von Gott verhängten Todesstrafe gewesen sein. — Allerdings, es bedarf nach der Lehre unseres Briefes nicht blos der Mensch, sondern auch Gott, um vergeben zu können, einer Sühne. Die 9, 23 vorliegende sinnbildliche Anschauung, daß auch das himmlische Heiligthum, — wie beim Bundesopfer am Sinai das irdische — durch Opferblut von der Sündenbefleckung habe gereinigt werden müssen, drückt eben den Gedanken aus, daß die Sünde ihren Niederschlag auch in den Himmel hinein werfe, d. h. nicht blos unser Verhältniß zu Gott, sondern auch Gottes Verhältniß zu uns trübe, also eine Tilgung, eine Gutmachung erfahren müsse, welche es Gotte sittlich

---

[1]) Vgl. über diesen Sinn von ἀνενεγκεῖν Lünemann zu der Stelle.

möglich macht sie zu vergeben.[1]) Aber diese Gutmachung findet unser Brief nicht in einem stellvertretenden Abbüßen der Sündenschuld, sondern in einer unendlichen sittlichen That, welche die Kraft in sich trägt, die Sünder, denen vergeben werden soll, wirklich von der Sünde zu „reinigen", sie zu „heiligen" und zu „vollenden". Das ist die schönste und einzige Genugthuung, die es nach der Schrift für Gott gibt und bedarf: wo die Bürgschaft gegeben ist, daß die Sünde im Menschen vergehe, da hindert den Heiligen im Himmel nichts, sie zu vergeben. Jene unendliche sittliche That aber ist die Selbstaufopferung des sündlosen Gottessohnes am Kreuz. Sie ist die Vollendung des Gehorsams gegen Gott, die Vollendung des Erbarmens gegen die Brüder, und so nach beiden Seiten der religiös-sittlichen Idee hin die nicht weiter zu überbietende Krönung eines gotteinigen Menschenlebens, das lieber in den schmachvollsten Tod sich dahingibt, als ein Stück des Willens Gottes (10, 9) unerfüllt läßt. Mit dieser Vollendungsthat aber ist der Menschheit und Weltgeschichte eine Macht eingestiftet, welche alle Sünde zu brechen, alle Menschen zu heiligen und zu vollenden vermag, und darum ist der so Vollendete hinfort und für immer der hohepriesterliche Vertreter der Menschheit vor Gott, Ihm der ewige Bürge ihrer Heiligung, ihr der ewige Bürge seiner Vergebung. Ist es nöthig, daß wir für diese Sühneidee als die Grundanschauung unseres Briefes noch besondere Nachweise bringen? Man muß ja den Wald vor Bäumen nicht sehen können, um nicht wahrzunehmen, wie unser Brief die sinnlich-sinnbildliche Rede vom sühnenden Blute Christi immer wieder übersetzt in den Ausdruck der höchsten sittlichen That: ἑαυτὸν προσενέγκας (7, 27; 9, 14; 9, 28); wie er nie und nirgends im Leiden Christi auf ein Büßen hinweist, sondern immer nur auf die darin erreichte sittliche Vollendung (2, 10; 5, 9; 7, 26 f.); wie er den Schwerpunkt des Hohenpriesterthums Christi niemals einseitig in das Opfer auf Golgatha verlegt, wo es nach der herkömmlichen Genugthuungslehre doch abgeschlossen sein müßte, sondern — ähnlich wie Paulus die Versöhnung auf Jesu Tod und Auferstehung gründet — vielmehr in das ewige

[1]) Wenn D. Weiß a. a. O. S. 508 meine obige Einräumung mit meiner ganzen Sühntheorie im schärfsten Widerspruch findet, so muß er entweder die erstere oder die letztere nicht verstanden haben. Darüber, ob die dogmatischen Reflexionen, mit denen ich nach W. „jenen Widerspruch verdecke", „im Hebräerbrief nicht den geringsten Anhalt haben", werden meine Leser ja auf Grund des Vorliegenden entscheiden.

Vollendungsleben des Gekreuzigten im Himmel, in welchem er dem Vater erst der lebendige Bürge der Heiligung seiner Brüder, weil zugleich ihr lebendiger αἴτιος τῆς σωτηρίας (5, 9), ihr thätiger ἁγιάζων ist (2, 11). — Endlich bestätigen unsere Auffassung einige Stellen, welche vom Heilstode Jesu handeln, ohne dabei die hohepriesterliche Idee formell zu Grunde zu legen. „Es geziemte Dem, um deßwillen und durch den alle Dinge sind — heißt es 2, 10 — indem er (ebendamit) viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Herzog ihres Heils durch Leiden zu vollenden." Also nicht auf einen büßenden Sündenträger der Welt kam es Gott an, sondern auf einen siegreichen Bahnbrecher des Heils für alle, und nur weil die Leiden zu dessen vollkommener Durchbildung erforderlich waren, hat er sie ihm auferlegt. Und 2, 14 wird gesagt: Christus sei des menschlich-gemeinsamen Fleisches und Blutes theilhaftig geworden, „damit er durch den Tod zunichte mache den Machthaber des Todes, das ist den Teufel, und die befreite, welche aus Furcht des Todes das ganze Leben hindurch der Knechtschaft verfallen waren." Als ein Sterblicher tritt der Gottessohn an die Spitze der Sterblichen, um sie zu befreien von dem Banne, der auf ihnen liegt: er bewährt sich gegen den Satan, das weltbeherrschende Princip der Selbstsucht und des Verderbens, bis aufs Blut, bis in den Tod, und so zerbricht er diesem sein Macht- und Schreckmittel, mit welchem er die Menschen knechtet, und wandelt den Tod aus einem Kerker-eingang in eine Eingangspforte zu ewiger Herrlichkeit. Das ist auch ein sich selbst aufopferndes Eintreten für andere, aber nicht ein stellvertretendes Strafleiden eines Büßers, sondern das In-den-Tod-gehen eines Fürsten und Helden für sein Volk, um demselben eine Gasse des Sieges und der Freiheit zu machen.

6. Der Hohepriester im Himmel.

Aus alledem ergibt sich bereits, daß in unserm Briefe unter anderen Anschauungsformen dieselbe Idee von der Heilsbedeutung des Todes Jesu zu Grunde liegt, wie bei Paulus: der Opfertod Jesu ist etwas Dynamisches, es liegt in ihm als solchem die Macht und Möglichkeit der Wiedergeburt, Rechtfertigung, Heiligung aller; aber dies Virtuelle wird nach jeder Seite hin actuell erst mittelst der Wirkung der Sterbensthat Jesu auf den Menschen, einer Wirkung, welche in unserm Briefe als καθαρίζειν, ῥαντισμός, ἁγιάζειν, τελειοῦν bezeichnet wird. Dieser dynamische Charakter der Erlösungsthatsache wird zuweilen selbst wörtlich ausgesprochen, wie wenn es

7, 25 heißt — nicht daß Jesus die Menschen errettet habe, sondern daß er σώζειν δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ; aber am kräftigsten ist er thatsächlich ausgedrückt durch die Grundanschauung, daß der hohepriesterliche Beruf Christi sich doch erst im Himmel erfülle. Diese Anschauung waltet in unserm Briefe so stark, daß ein langer theologische Streit darüber hat geführt werden können, ob der Verfasser den Kreuzestod Jesu überhaupt zum hohenpriesterlichen Amte rechne,[1]) und wenn auch dieser Streit nach der Stelle 9, 23—26 und nach der ganzen Aehnlichkeit des alttestamentlichen Hohenpriesteramtes, zu dem ja auch das Schlachten des Opfers gehörte, im bejahenden Sinne zu schlichten ist, so bleibt doch kein Zweifel, daß unserm Verfasser der Schwerpunkt des Hohenpriesterthums Christi erst — um in seiner Bildsprache zu reden — in die Darbringung des Opferblutes ins Allerheiligste, in sein Erscheinen vor dem Angesichte Gottes fällt (vgl. 8, 1; 9, 12. 14. 23 u. s. w.). Diese Anschauung gilt es zur Bestätigung und Vervollständigung des Verständnisses seiner Lehre noch näher ins Auge zu fassen. Es ist kein typologisches Spiel, sondern der ganze Ernst seines Lehrgedankens, der ihn zu derselben treibt: diese hohenpriesterliche Wirksamkeit im Himmel ist eben das Wirksammachen des im Kreuzesopfer virtuell Gestifteten. — Schon der Eingang Jesu in das himmlische Heiligthum, dem Eintritt des alttestamentlichen Hohenpriesters in das sinnbildliche Allerheiligste entsprechend, ist nach dieser Seite hin von entschiedner Bedeutung: wie könnte Christus uns den Zugang zu der ewigen Heimath, zur vollkommenen Gottesgemeinschaft eröffnen, wenn er selbst nicht zu derselben hindurchgedrungen wäre? So gewinnt hier die Himmelfahrt Christi — wenn man unter derselben nicht eine sichtbare Scene, sondern den geheimnißvollen Uebergang des Auferstandenen in die Welt der Vollendung versteht — ihr lehrhaftes Licht. Nicht als träte, wie zuweilen gesagt wird, in unserm Briefe die Bedeutung der Auferstehung Jesu zurück; der Verfasser würdigt dieselbe, auch abgesehen von der Stelle 13, 20, indem er an das Christo innewohnende πνεῦμα αἰώνιον, an seine δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου erinnert, kraft deren er sich dem Tode weihen konnte, ohne im Tode unterzugehen (7, 16; 9, 14): aber freilich ist ihm, wie dem ganzen Neuen Testament, die Auferstehung Jesu nur der Ausgangspunkt der Erhöhung und Vollendung seines

---

[1]) Vgl. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs, S. 466 f.

persönlichen Lebens zu Gott. In Ihm aber, ihrem heilig-vollendeten, liebevoll allumfassenden Vertreter und Bahnbrecher, ist die Menschheit an das ewige Ziel gelangt, zu dem bis dahin auch die Besten und Frömmsten nicht gelangen konnten, das auch die alttestamentlichen Gottesfreunde nun erst erlangen können durch Ihn (11, 39. 40); als der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας für alle, die ihm gehorsam werden (2, 10; 5, 9), als unser πρόδρομος (6, 20) ist er eingegangen in „das Innere des Vorhangs", welcher das Allerheiligste unserm irdischen Auge verhüllt. — Nun aber ist er weiter in diesem himmlischen Heiligthum nicht unthätig für die Seinen. Sein Eintritt eröffnet vielmehr sein hohenpriesterliches Walten darin, sein λειτουργεῖν (8, 2. 6), welches darin besteht, daß er — der Verrichtung des alttestamentlichen Hohenpriesters entsprechend — sein Opfer nun wirklich vor Gottes Angesicht bringt und zum Besten seines Volkes geltend macht. Die Unterscheidung und Betonung dieses zweiten hohenpriesterlichen Actes gegenüber dem ersten, der Schlachtung des Opfers, d. h. dem Opfertode am Kreuz, wäre nun eine ganz leere und sinnlose, wenn zu dem letzteren nicht in der That noch etwas Wesentliches hinzukommen müßte, um es wirksam zu machen. Dies Wesentliche aber kann im Sinne des Verfassers nicht darin bestehen, daß Gott, auf Golgatha abwesend und in seinen Himmel eingeschlossen, so erst von der Opferthat seines Sohnes Kenntniß erlangte. Die Sache liegt vielmehr so, daß der heilige Gott nicht in jener Opferleistung als solcher, sondern erst in der lebendigen und in ihrer Erhöhung allwirksamen Person, die es gebracht hat, die Bürgschaft hat für die von jener Thatsache und That ausgehende Heiligung der Menschheit. Denn nicht auf dem Wege eines Naturgesetzes oder einer bloßen geschichtlichen Ueberlieferung, sondern nur dadurch, daß der himmlisch-Verklärte, Ewig-lebendige durch seinen Lebensgeist das, was er am Kreuz gethan hat, in die Herzen hineinschreibt, werden dieselben „mit dem Blute Christi besprengt" und durch dasselbe gereinigt und geheiligt. Das ist es, was der Verfasser in der Stelle 7, 25 als die Bedeutung des himmlischen Verklärungslebens Jesu geltend macht: ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν. — Zwei einander wechselseitig bedingende Seiten werden an der himmlischen Heilandswirksamkeit hier hervorgehoben: eine Gott zugewandte, das ἐντυγχάνειν, und eine den Menschen zugekehrte, das σώζειν. Jenes ἐντυγχάνειν, die eigentliche

Aufgabe des „vor Gottes Angesicht erscheinenden" Hohenpriesters bezeichnend (9, 24), kann doch nur ein anthropomorphisches Bild sein, da der Urquell aller Gnade keiner fortwährenden Fürbitten bedarf, um immer wieder gnädig zu werden: es kann nur bestehen in der unvergänglichen Bürgschaft, die Christus als Ewig-lebendiger dem Vater dafür gibt, daß die Seinen, wiewohl noch mit Schwachheitssünde behaftet, durch Ihn und sein Blut in der That durch und durch geheiligt werden sollen; eine Bürgschaft, auf welche hin dieselben schon jetzt, wie Paulus sagen würde, gerechtfertigte Gotteskinder sind, oder, wie unser Brief es ausdrückt, „durch Ihn, durch Christi Vermittelung, dem heiligen Gotte nahen dürfen". Diese Bürgschaft aber kann der erhöhte Christus dem Vater nur darum geben, weil er andererseits unablässig thätig ist, „die durch Ihn Nahenden für allezeit zu retten", nämlich ihnen die Frucht seines Opfertodes zuzuwenden und die reinigende und heiligende Kraft desselben zu ihrer τελείωσις an ihnen wirksam zu machen. Für diese der Welt zugewandte Seite der Heilswirksamkeit des Erhöhten hat unser Verfasser allerdings im Vorbilde des alttestamentlichen Hohenpriesters keine entsprechende Anknüpfung mehr; aber da ihm dasselbe ja überhaupt nur Lehrmittel ist, trägt er kein Bedenken, die Unzulänglichkeit desselben zu entschränken und in den Rahmen des Hohenpriesterthums Christi, wie schon oben bemerkt, auch königliche Züge einzufügen.[1]) So wenn er dem ewigen Hohenpriester, dessen Amt eigentlich ein stetes λειτουργεῖν sein müßte, zugleich ein „Sitzen zur Rechten Gottes", d. h. eine königliche Stellung und Wirksamkeit zur Verwirklichung des Heiles auf Erden zuschreibt (8, 1; 10, 12; 12, 2); oder wenn er ihn den „Hohenpriester der zukünftigen Güter", den „als Sohn über Gottes Haus Gesetzten" nennt (9, 11; 3, 6), ihn also als den Spender aller Gnadengüter, als den über die Gottesfamilie, Gottesgemeinde Regierenden bezeichnet. Vollends aus dem Rahmen der hohenpriesterlichen Idee tritt es heraus, wenn er 13, 20 Jesum den großen Hirten der Schafe nennt: das ist geradezu das Heilskönigthum Jesu, kraft dessen er sein Volk auf die Weide

[1]) Nach Weiß a. a. O. S. 508 weiß ich das zwischen Hohenpriesterthum und Königthum Christi im Hebräerbriefe waltende Verhältniß „einfach dahin umzukehren, daß sein priesterliches Wirken eigentlich in seinem königlichen besteht, daß er Gott die Garantie für die Umwandlung der Menschen gibt und dadurch Gott veranlaßt, ihnen gut zu sein". Daß letzteres, die Intercessio Christi bei Gott, zu seinem königlichen Amte gehöre und nicht zu seinem hohenpriesterlichen, ist mir neu.

der von ihm erworbenen Gnadengüter führt. Aber auch der Name eines „Bürgen" und „Mittlers des neuen Bundes" (7, 22; 8, 6; 9, 15; 12, 24) ist ein umfassenderer als der des Hohenpriesters: er bezeichnet Christum als den, welcher das vollkommene und beseligende Verhältniß Gottes und der Menschen in aller Weise herstellt, indem er es zuerst prophetisch verkündet, dann hohenpriesterlich stiftet und endlich königlich verwirklicht; der mit seiner ganzen Person, mit seinem Tode wie mit seinem Leben für die Wahrheit des neuen Bundes einsteht. — Lauter Fingerzeige, daß dem Verfasser selbst das „Hohenpriesterthum" Christi nur ein — und zwar unzulängliches — Bild war, um seinen hebräischen Lesern die über jedes alttestamentliche Bild übergreifende Heilswirksamkeit Christi anschaulich zu machen, und daß man daher durchaus nicht in seinem Sinne verfährt, wenn man dies Bild dogmatisch preßt. Wenn er es nichtsdestoweniger allen anderen zur Verfügung stehenden Namen und Typen vorgezogen hat, so zeigt das, wie entschieden ihm Christus bei aller Präexistenzlehre als Mensch an der Spitze der Menschheit steht, und wie entschieden ihm der Schwerpunkt des Werkes Christi in das fällt, nicht was er am Kreuze passiv erlitten hat, sondern was er im Tode als der Vollendung seines Lebens gethan und kraft derselben für die Menschheit unvergänglich geworden.

Fünftes Kapitel.

Heilsweg und Heilsziel.

1. Die Berufung. Wie kommt nun das in Christo gestiftete und himmlisch allbereite Heil dem Einzelnen zu? Zunächst durch göttliche Berufung, durch eine κλῆσις ἐπουράνιος (3, 1), antwortet unser Verfasser. Und zwar versteht er wie Petrus und Paulus unter derselben nicht blos das an den Menschen Hingelangen des Evangeliums, sondern die wirksame Heranziehung des Hörers zur Gemeinschaft des Heils; er unterscheidet zwischen den εὐηγγελισμένοι (4, 2. 6) und den κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι (3, 1), welche „das Heil ererben sollen" (1, 14). Nicht als ob er Gotte ein die menschliche Freiheit ausschließendes Einwirken zuschriebe: hat sich Gott nach 11, 39 gleich vorbehalten, wann und wie er sein Heil einem jeden nahebringen will, ob auf Erden, wie den Lesern, oder im Jenseits, wie den alt-

testamentlichen Frommen, so liegt doch der Gefahr des Abfalls, in welcher die Leser stehen, offenbar die Voraussetzung zu Grunde, daß die Annahme und Bewahrung des dargebotenen Heils der freien menschlichen Selbstbestimmung unterliege. Gott hat — das lehrt die Ausführung 3, 7—13 und 4, 7 — einem jeden sein „Heute“ gesetzt, an dem er Seine Stimme hören soll, eine Gnadenzeit, in der der Mensch das dargebotene Heil annehmen oder verwerfen kann. Welche dasselbe annehmen, auf die hat dann der ewige Heilsrath Gottes (βουλή, θέλημα, 6, 17; 10, 10) Anwendung gefunden; sie sind „der himmlischen Berufung theilhaftig“ (3, 1) und Erben der Verheißung (6, 17); ihre Namen sind im Himmel angeschrieben (12, 23). — Das Mittel der Berufung ist natürlich das Wort Gottes, ebenjene Stimme, von der es heißt „Heute, da ihr meine Stimme höret, verstocket eure Herzen nicht.“ Ist in der Stelle 1, 1 dies Wort gleich im ganzen Umfang der Offenbarungsgeschichte gedacht, so wird es doch als alt- und neutestamentliches unterschieden (2, 2. 3). Das zum Heil berufende Wort ist nicht das durch Engel, sondern das im Sohne geredete; nicht das Gesetz, sondern das Evangelium, welches 2, 3 um seines Heilsgehaltes willen selber τηλικαύτη σωτηρία heißt, das καλὸν θεοῦ ῥῆμα, wie es 6, 5 genannt wird. Zu diesem Worte tritt als Zeichen und Pfand der Berufung die Taufe hinzu. Sie wird 6, 2 als ein Stück des christlichen Elementarunterrichts erwähnt; auch 10, 23 ist sie ohne Zweifel gemeint mit dem λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ, eine Wendung, die nach dem Zusammenhang ohne Zweifel nicht ein blos sinnliches, sondern ein sinnbildliches, am Leibe die Reinigung der Seele darstellendes Erlebniß bezeichnen will. Denn das innere Erlebniß, welches unter dem empfänglichen Hören des Wortes sich vollzieht und im Taufact sich abbildet und versiegelt, ist eben das καθαρίζεσθαι oder ἁγιάζεσθαι durch das Opferblut Christi: im hingebenden Hören des Evangeliums, in dem Sichtaufenlassen auf den Namen Jesu berührt die unsterbliche Opferthat des ewigen Hohenpriesters das Herz, verleidet ihm seine Sünde und verbürgt ihm unter dieser Voraussetzung die volle Vergebung derselben; oder mit dem Verfasser zu reden: „reinigt das Gewissen von todten Werken, und heiligt das Herz, dem lebendigen Gotte zu dienen“ (9, 14; 10, 29). Das ist die „Besprengung des Herzens mit dem Blute Christi“, von der 10, 22 die Rede ist, entsprechend der Besprengung des Volkes beim Bundesopfer am Sinai; wie der neue Bund nach Jerem. 31, 31—34 Herzens-

umwandlung und Sündenvergebung mitsammen bringen soll, so sind nun beide in dieser Herzenswirkung der καινὴ διαθήκη (10, 29) unzertrennlich verbunden. Daher ist hier der Moment, wo nicht blos die Schuld im Gewissen vergeht, sondern auch der heilige Geist im Herzen Einzug hält. Ist derselbe auch nur 6, 4 und 10, 29 als eigenthümliche Heilsgabe Gottes in Christo genannt, so leuchtet doch ein, daß das Ins-Herz-schreiben des göttlichen Gesetzes (8, 10) mit der Mittheilung des heiligen Geistes zusammenfallen muß. Ebendarum ist auch aus dem 2, 4 gebrauchten Ausdruck πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς mit nichten zu schließen, daß der Geist von dem Verfasser lediglich als Princip der besonderen Gnadengaben gedacht sei; eine Auffassung, gegen die auch das „πνεῦμα τῆς χάριτος" 10, 29 spricht. — Nur eine andere Darstellung desselben entscheidenden Heilserlebnisses, durch welches der Mensch in den neuen Bund aufgenommen wird, ist in den Worten 2, 11 enthalten: ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες. Dasselbe bezeichnet die Christen gleich Christo selbst Gotte entstammend, d. h. nicht natürlicherweise von ihm geschaffen, sondern geistlich aus ihm geboren; womit sich abermals bestätigt, daß es sich in dem principiellen ἁγιάζεσθαι durch das Blut Christi nicht blos um Sündenvergebung, sondern wesentlich um Wiedergeburt handelt. Infolge dieser Wiedergeburt ist der Christ nun ein Gottessohn (2, 10 πολλοὺς υἱούς) und Bruder Christi (2, 11), der Mitgenosse seiner Herrlichkeit (3, 14 Χριστοῦ μέτοχοι γεγόναμεν). Ein Heilsbesitz, der sich in der künftigen Welt vollendet, aber schon jetzt statthat: der Christ ist „erleuchtet" durch Geist und Wort (6, 4), er „kostet die himmlische Gabe und die Kräfte der zukünftigen Welt" (6, 4. 5), d. h. er genießt die Gnade Gottes, das Heil als persönliches Besitzthum,[1]) und hat das ewige Leben im Vorschmack. Als ein eigenthümliches Gnadengut der Christen rühmt die Stelle 13, 10, daß „wir einen Opferaltar haben, von dem nicht Macht haben zu essen die, welche der (alttestamentlichen) Stiftshütte dienen". D. h. wie die jüdischen Priester von ihrem Opferaltar leben, so leben wir von einem anderen, besseren, — nämlich vom Kreuze Christi: wir stehen mit dem Heilande, der sich für uns geopfert hat, in fortwährender Lebensgemeinschaft, so daß sein für uns dahingegebenes

---

[1]) Daß mit der „himmlischen Gabe" der h. Geist gemeint sei, ist darum unwahrscheinlich, weil derselbe hernach eigens genannt ist. Aber auch an die bloße Sündenvergebung ist nicht zu denken, da der Verfasser dieselbe nie von dem neuen Leben trennt, das dem Christen geschenkt ist.

Leben („sein Leib") unsre Seelenspeise ist. Ein Vorrecht der Christen, das zwar nicht auf den Abendmahlsritus, aber auf den Abendmahlsgedanken hinauskommt.

Das menschliche Grundverhalten bei dieser Heilszueignung ist auch hier der Glaube. Warum? Das erläutert zunächst die Stelle 4, 2, die von den Israeliten in der Wüste als Ungläubigen handelt. „Wir haben, heißt es dort, dieselbe frohe Botschaft wie jene; aber es nützte ihnen das Wort der Predigt nicht, da es sich nicht mittelst Glaubens den Hörenden vermählte" (μὴ συγκεκερασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν). Also der Glaube ist das Bindemittel zwischen Menschenherz und Gotteswort; ohne ihn bleibt dieses dem Hörenden fremd; durch ihn vereinigt es sich mit dem Menschen und wird in ihm wirksam. Indem unser Verfasser den Glauben nach dieser Seite hin, als das menschliche Erfassen und Ergreifen des Göttlichen, näher in Betracht zieht, verfährt er auf diesem Punkte lehrhafter als alle übrigen Schriftsteller des Neuen Testaments. Er geht in der berühmten Stelle 11, 1 auf das Wesen des Glaubens als solchen ein und gibt von ihm eine förmliche Definition, — nicht nach seiner christlichen Bestimmtheit, sondern nach seiner allgemein-religiösen Natur. Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Also ein festes Vertrauen, eine moralische Gewißheit in Betreff von Hoffnungsgegenständen, und ein Ueberführt-, ein Ueberzeugtsein von (an sich) unsichtbaren Dingen (οὐ — nicht μή — βλεπομένων), von Thatsachen höherer, übersinnlicher Art. Daß die beiden Sätze nicht zweierlei unterscheiden, sondern ein- und dasselbe zwiefach erläutern wollen, liegt auf der Hand. Hienach bezieht sich aller religiöse Glaube auf Thatsachen der unsichtbaren Welt, und zwar auf solche Thatsachen, die für uns ἐλπιζόμενα, Hoffnungsgegenstände, zu ersehnende Güter sind, und diese übersinnlichen Thatsachen und Güter können uns von ihrem Dasein und Für-uns-sein so überführen (ἔλεγχος,), daß ein fester Verlaß (ὑπόστασις) auf sie entstehen und die stärkste Triebfeder unseres Lebens werden kann. Daß mit dieser classischen Definition der Glaube mit nichten für ein bloßes Fürwahrhalten des Verstandes erklärt ist, leuchtet ein. Wohl hat der Verstand oder vielmehr die Vernunft dabei ihr Geschäft; — πίστει νοοῦμεν, heißt es gleich darauf 11, 3 in treffender, Vernunft und Glauben in bestem Einklang zeigender Wendung: aber da es sich nicht um Thatsachen handelt, die bloße Erkenntnißobjecte wären,

2. Der Glaube als Erfassen der ewigen Güter.

sondern um Hoffnungsgegenstände, wie könnte unser Herz dabei unbetheiligt sein? Der Glaube, der diese Dinge mit inneren Sinnen erfaßt (— vgl. das τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν, 11, 27 —) ist ein Denken, ein Erkennen, aber er ist mehr als das; er ist zugleich ein willenhaftes Erfassen, ein Ergreifen um zu besitzen. Und weiter, es ist des Verfassers Meinung nicht, daß jene ἐλπιζόμενα und οὐ βλεπόμενα von uns erdenkend zu finden wären: sie bezeugen sich, und so überzeugen sie uns und können Gegenstände eines festen Verlasses für uns werden, so daß der Schwerpunkt unseres inneren Lebens in sie zu fallen vermag. Das trifft schon zu, ehe es eine positive, geschichtliche Offenbarung gibt: „im Glauben verstehen wir, fährt der Verfasser 11, 2 fort, daß die Welt durch Gottes Wort bereitet ist, so daß nicht aus Sinnenfälligem das Sichtbare geworden ist.“ Die Schöpfung selbst ist Gottes erste Offenbarung: mit der Vernunft des Glaubens angeschaut, läßt das Sichtbare ein Unsichtbares erkennen, das ihm zu Grunde liegt, ein Gotteswort, das aus den Erscheinungen zu uns spricht, einen Gedanken ewiger Weisheit und Güte, die uns zu sich zieht. Das ist die Urreligion, die aller weiteren Ausbildung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zu Grunde liegt: „der Glaube, daß Gott sei, und denen, welche ihn suchen, ein Vergelter sein werde“ (11, 6); daß er sich nicht umsonst suchen, sondern beseligend finden lassen werde. Aber nun entwickelt sich das Verhältniß von Gott und Mensch durch fortschreitende Offenbarung des ersteren und durch ebendamit wachsenden Glaubensbesitz des letzteren. Schon bei Noah, wievielmehr bei Abraham sind es bestimmte göttliche Eröffnungen und Zusagen, in denen die οὐ βλεπόμενα, die ἐλπιζόμενα für sie Gestalt gewinnen, und wenn dieselben auch zunächst Dinge betreffen, die dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung und irdischen Erfahrung angehören, so sind diese doch zugleich Sinnbilder und Unterpfänder der an sich unsichtbaren ewigen Güter, auf welche das Verhältniß des Menschen zu Gott seiner Natur nach hinausläuft (11, 7—16). Nicht als hätten die Frommen der Vorzeit, die Patriarchen sammt ihren Nachkommen und Nachfolgern im alten Bunde mit ihrem Glauben und Hoffen das ewige Ziel erreichen können, das ihnen vorschwebte: nur von ferne haben sie „die Verheißungen geschaut und begrüßt“ (11, 13). Denn ihnen fehlte ja noch die Brücke, die wirklich in die Welt der ewigen Güter hinüberträgt, das Evangelium von Christo, das die Herzen reinigt und heiligt. Aber es war auch ihnen bestimmt, und als es kam, da hat

es auch sie — in einer anderen Welt — zur Vollendung geführt (11, 39. 40). — So ist es doch nur ein Schein, den das Zurückgehen auf den allgemein-religiösen Begriff des Glaubens hervorruft, als vergäße der Verfasser über demselben das Alleinseligmachende des Christenglaubens. Das allgemeine Wesen des Glaubens bleibt wohl auf allen Stufen der göttlichen Offenbarung dasselbe, aber die Offenbarung schreitet fort, von den elementarsten Anfängen bis zu ihrer Vollendung im Sohne (1, 1), und erst da, wo der Glaube sich diese vollkommene Offenbarung, und in ihr die Erlösung und Heiligung aneignen kann, wird er ebendamit der ewigen Güter theilhaftig und Erbe der unsichtbaren Welt, auf die er hofft. — Nur das kann bei dieser Betrachtung auffallen, daß dieselbe den specifisch-christlichen Glauben in seinem Unterschiede von dem allgemein-religiösen nicht wie die paulinische Lehrsprache in einem πιστεύειν εἰς Χριστόν, πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ausgeprägt hat. Der Sache nach hat unser Verfasser diesen Begriff: derselbe liegt in Stellen wie 3, 14; 10, 23 und im Zusammenhange von 13, 7 und 8, ebenso in dem ὑπακούειν Χριστῷ 5, 9; ja in dem vorhin erwähnten „Essen von dem neutestamentlichen Opferaltar" (13, 10) liegt ja sachlich die tiefste paulinische Glaubensidee, das In-sich-Aufnehmen des Gekreuzigten zu wachsender Lebensgemeinschaft. Aber formell bleibt unser Brief bei der synoptischen und urapostolischen Lehrweise, indem er das Evangelium, oder die — in Christo doch erst nahe-herbeigekommene — Verheißung Gottes, oder aber Gott selbst, den Ursprung und Inbegriff aller Verheißungen und Gnadengüter, zum Glaubensgegenstande macht. Die πίστις ἐπὶ θεόν, die er 6, 1 unter den christlichen Anfangsgründen nennt, ist eben nicht ein allgemeines Gottvertrauen, und noch weniger ein bloßer Glaube an das Dasein Gottes, sondern ein Verlaß auf den Gott des Heils (θεὸς τῆς εἰρήνης, 13, 20), der sich in Christo geoffenbart und die ἐλπιζόμενα dem Christen bereits innerlich geschenkt hat und sie ihm ewig schenken wird: eine Anschauung, die den Christenglauben doch nur auf seinen ersten und letzten Gegenstand bezieht, und die es zugleich erlaubt, Jesum selbst als den „Anfänger und Vollender unseres Glaubens", als das höchste Glaubensvorbild zu preisen (12, 2. 3).

3. Der Glaube als sittliches Grundverhalten.

Als dies Erfassen und Ergreifen der höheren Welt ist aber der Glaube eine innere That, und zwar die entscheidendste, die es gibt. Daß unser Verfasser, des göttlichen Entgegenkommens und Einwirkens

im Worte unbeschadet, den Glauben in die Freiheit des Menschen setzt, haben wir schon bei dem Gedanken der „Berufung" bemerkt und es bestätigt gefunden aus der Art und Weise, wie der Unglaube und Abfall vom Glauben als des Menschen Schuld, ja als das eigentliche ἑκουσίως ἁμαρτάνειν, die Muthwillenssünde als solche (10, 26) betrachtet wird. Der Mensch kann nämlich, wenn Gott ihm mit seinem Worte entgegenkommt, auf das was er hört achten (προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν, 2, 1), oder auch sich nicht darum kümmern und es verachten (ἀμελεῖν, ἀθετεῖν, 2, 3; 10, 28) und er wird das je nach der Herzensstellung, die er zu Gott und Welt bereits eingenommen hat. Denn man kann Gott suchen, ohne noch von Christo zu wissen (11, 6); und man kann von Christo wissen, und doch nichts von ihm wissen wollen, sondern sein Heil verschmähen und sich davon zurückziehen (παραιτεῖσθαι, ὑστερεῖν, ὑποστέλλεσθαι 10, 39; 12, 15. 19), ja sich gegen das gute Wort Gottes verbittern und verstocken (3, 8. 13. 15; 4, 8). Und der entscheidende Beweggrund für das eine oder andere wird sein, ob man Gott und sein Heil „den Schätzen Aegyptens" (d. h. der Welt) und „dem Genuß der Sünde" (11, 25. 26) vorzieht oder umgekehrt. — Hienach leuchtet ein, daß die πίστις ἐπὶ θεόν, wie der Verfasser sie im Sinne hat, nicht denkbar ist ohne Bruch mit der Sünde, ohne die μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, die ebendarum 6, 1 unmittelbar vor dem Glauben als Elementarstück der christlichen Unterweisung erscheint. Die „Bekehrung von todten Werken", als subjectiver und freithätiger Act die andere Seite des göttlichen Mit dem Blute Besprengt- und Gereinigt-werdens, ist nichts anderes als die Abkehr vom ungöttlichen Wesen, ohne welche die Hinkehr zu Gott im Glauben undenkbar ist, und wenn der Verfasser in seiner Lehre von der πίστις Kap. 11 nicht eigens auf die μετάνοια zurückgreift, so geschieht das nur, weil ihm dieselbe die ganz selbstverständliche Kehrseite des Glaubens ist. Sind doch auch in unserem Briefe — ebenso wie bei Petrus und gelegentlich bei Paulus — Glaube und Gehorsam, Unglaube und Ungehorsam Wechselbegriffe. Die Gläubigen sind die Χριστῷ ὑπακούοντες, und die Ungläubigen die Gotte ὑπενάντιοι (5, 9; 10, 27); es wird geredet von einer καρδία πονηρὰ ἀπιστίας (3, 12) und dem πιστεύειν die ἀπείθεια ebenso wie die ἀπιστία entgegensetzt (3, 18. 19; 4, 6. 11 vgl. mit v. 3). — Ihre Spitze erreicht diese ethische Betrachtung des Glaubens darin, daß dem Verfasser der Glaube geradezu die sittliche Grundthat des Menschen, das Princip aller Gottwohlgefälligkeit oder

Gerechtigkeit ist. „Ohne Glauben ist es nicht möglich, Gotte zu gefallen", heißt es 11, 6; „ὁ δὲ δίκαιός μου", sagt Gott nach 10, 38, ἐκ πίστεως ζήσεται. Das heißt nicht wie bei Paulus: der Glaube wird ihm zur Gerechtigkeit angerechnet, sondern: der Glaube selbst ist principielle Gerechtigkeit, ist die Grundtugend des Menschen vor Gott. So ist Abel um seines im Glauben dargebrachten Opfers willen von Gott als δίκαιος bezeugt, und Noah ist, nachdem er mittelst Glaubens Offenbarung empfangen und nach derselben gethan hat, τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης Erbe geworden (11, 4 und 7). Daß hier nicht die paulinische Zurechnungslehre vorliegt, geht nicht nur aus dem Fehlen der paulinischen Begriffe δικαιοῦν und λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην hervor, sondern erhellt noch mehr aus der Stelle 11, 4, nach welcher offenbar Gott den Abel als „Gerechten" bezeugt, weil derselbe es *ist*, — nicht dafür erklärt, obwohl er es *nicht* ist. In demselben Sinne heißt denn auch 5, 13 das Evangelium λόγος δικαιοσύνης, — nicht weil es Rechtfertigung verkündet, (denn *dieser* Verkündigung ist der Anfänger im Christenthum nicht ἄπειρος), sondern weil es anleitet zur vollendeten Gerechtigkeit, wie erst der τέλειος sie versteht und besitzt; ebenso wie 7, 2 Christus der „König der Gerechtigkeit" heißt, weil wo er regiert, Gerechtigkeit im sittlichen Sinne waltet. — Allerdings ist diese κατὰ πίστιν δικαιοσύνη (11, 7), diese glaubensmäßige Gerechtigkeit nur eine principielle, die sich zur vollkommenen und vollendeten, zur Stufe der δίκαιοι τετελειωμένοι (12, 23) erst noch zu entwickeln hat. Aber sie ist auch — und sie allein — hiezu im Stande, weil sie als Hingebung an Gott und die ewigen Güter die Grundgesinnung ist, aus der aller Gehorsam und alle Heiligung als aus ihrer Wurzel hervorwächst.

4. Das Leben im Glauben.

Nun aber gilt es, nicht blos einmal den Grund des Glaubens gelegt zu haben, sondern auch auf demselben zu stehen, zu wachsen und zur Vollkommenheit zu reifen (vgl. 6, 1). Hieran zu erinnern war der Verfasser um so dringender veranlaßt, als die Erschlaffung seiner Leser auch deren Anfänge im Christenthum unwirksam und rückgängig zu machen drohte (5, 11 f.). So mahnt er sie zunächst festzuhalten was sie haben, indem sie ihren Glauben lebendig und thätig erhalten. „Christi Mitgenossen sind wir, ruft er 3, 14 ihnen zu, wenn wir die anfängliche Glaubenszuversicht bis ans Ende festhalten." Nicht als ob sie das ohne Gottes Beistand könnten: durch

Gnade geschieht es, daß das Herz fest wird (13, 9), aber nicht indem man die Hände sinken und die Kniee erlahmen läßt, sondern indem man sie anspannt, zum Thron der Gnade zu nahen und die göttliche Hülfe zu ergreifen (12, 12). Es ist vor allem die παῤῥησία, Glaubensmuth und -zuversicht, die der Verfasser seinen Lesern zumuthet (3, 6; 4, 16; 10, 19 und 35): der Christ hat dieselbe um Christi willen, und muß doch gemahnt werden, daß er sie habe und brauche. In dieser Zuversicht des Glaubens sollen die Leser unablässig, wie es wiederholt heißt, προσέρχεσθαι oder ἐγγίζειν τῷ θεῷ (4, 16; 7, 19; 10, 22; 11, 6), unablässigen Gebrauch machen von dem seligen Rechte, welches sie durch Christum besitzen (δι' αὐτοῦ, 7, 25), „Gotte zu nahen"; ihr Leben soll ein priesterliches, ein steter Verkehr mit Gott, ein immerwährender Gottesdienst sein. Dies λατρεύειν θεῷ ζῶντι (9, 14; 10, 2; 12, 28) ist der Christen herrliches Vorrecht; — nur der σκηνῇ, nur der σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων dienen die auf jüdischem Standpunkt Verharrenden (8, 5; 13, 10). Es ist der Gottesdienst im Geist und der Wahrheit; aber ebendarum muß er geschehen „mittelst Gnade" (12, 28), „mit wahrhaftigem Herzen" (10, 22), „in voller Glaubenszuversicht" (πληροφορίᾳ πίστεως, ib.), „in heiliger Scheu und Furcht" (12, 28). Die Lobopfer, welche dieser Gottesdienst kennt, sind Gebet, Bekenntniß (ὁμολογούντων, 13, 15), Barmherzigkeitswerke (13, 16); der Segen, den er vom „Thron der Gnade" zurückbringt, ist göttliches Erbarmen, Gnade, Hülfe zur rechten Zeit (4, 16). — Aber nicht nur beharren muß der Christ in seinem durch den ewigen Hohenpriester vermittelten Verhältniß zu Gott, sondern auch fortschreiten; — fortschreiten in zwiefacher Beziehung, in der Erkenntniß und in der Heiligung. Wohl ist er als Gläubiger von Anfang an auch ein Erleuchteter (6, 4; 10, 32); er hat „die Erkenntniß der Wahrheit empfangen" (10, 20); aber doch nur so, wie er sie aufnehmen konnte, als ein Unmündiger (νήπιος), der mit Milch genährt wird, mit den Anfangsgründen des Evangeliums (στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, 5, 12. 13). Er ist noch unerfahren im λόγος τῆς δικαιοσύνης, unkundig der ganzen Höhe des christlichen Ideals (ib.). Auf diesem Unmündigkeitsstandpunkte darf er nicht stehen bleiben, sonst verliert er schließlich auch das, was er hat; er muß über die Unmündigkeit und die ihr entsprechende Kindesnahrung hinauskommen zur Mannesreife (τελειότης), zur festen Speise (6, 1); „seine geistigen Sinne müssen durch Uebung ausgebildet werden zur Unterscheidung

von Gut und Böse" (5, 14), damit er den mannigfachen Versuchungen des Lebens gewachsen sei. An dem besonderen christlichen Bildungsgang der „Hebräer" lag es, daß der Verfasser als die der „Milch" entgegengesetzte „feste Speise" gerade die Lehre vom Hohenpriesterthum Christi ansieht und vorträgt; das Kreuz Christi, dies Aergerniß des Judenthums, als das Palladium des Christenthums zu erkennen, war für jüdische Christen immer das Schwerste geblieben. Nicht aber betrachtet der Verfasser die 6, 1 f. aufgezählten Elementarpunkte des Christenthums einseitig als Gegenstände des Glaubens, und das Hohenpriesterthum Christi einseitig als Gegenstand der Erkenntniß, sondern wie jene Anfangsgründe doch schon eine „Erkenntniß der Wahrheit" gewährten (10, 26), so bleibt auch das Hohenpriesterthum Christi — und zwar ganz insonderheit — Gegenstand der ὑπόστασις (3, 14), d. h. nach 11, 1 des Glaubens, der durch die Erkenntniß dieses Hauptstückes der Heilslehre erst zur vollen πληροφορία gedeiht (10, 22). Glaube und Erkenntniß folgen dem Verfasser überhaupt nicht hintereinander, sondern gehen ihm von Anfang bis zu Ende miteinander Hand in Hand. — Der Fortschritt in der Erkenntniß aber soll einem anderen und höheren dienen, dem Fortschritt in der Heiligung (vgl. 5, 13. 14). Sie bleibt die höchste Aufgabe des christlichen Lebens, weil „ohne Heiligung niemand Gott zu schauen vermag" (12, 14); weil in ihr erst die τελείωσις erreicht wird. Es versteht sich von selbst, daß, wie alles im Christenleben, so auch die Heiligung ebensowohl als Gabe und Wirkung der Gnade wie als Aufgabe der Freithätigkeit aufgefaßt werden kann. Es ist Christus, der denen, welche ihm gehorsam werden, in allen Versuchungen beisteht (2, 17. 18); es ist Gott, der von seinem Gnadenthrone zur rechten Zeit Hülfe gewährt (4, 16), aber gerade dieser Begriff des βοηθεῖν setzt die Selbstthätigkeit des Menschen voraus. Ein anderer, ebenfalls ein Zusammengreifen göttlicher und menschlicher Willensthätigkeit in sich schließender Begriff, den der Verfasser auf das Heiligungswerk anwendet, ist der der Erziehung: Gott erzieht die Seinen zur Heiligkeit. Er thut es insonderheit durch das Leiden, in dessen Schickung er sich ihnen so sehr als Vater erweist, daß sie an ihrer Gotteskindschaft irre werden müßten, wenn er sie nicht züchtigte; er „züchtigt sie zu ihrem Besten, damit sie seiner Heiligkeit theilhaftig werden" (12, 7—10). Denn „alle Züchtigung erscheint zwar für den Augenblick nicht als Anlaß der Freude, sondern der Betrübniß; hernach aber ergibt sie denen, welche darin geübt sind, eine friedvolle

(innerlich wohlthuende, befriedende) Frucht der Gerechtigkeit" (12, 11). — Als solche Frucht der Gerechtigkeit, in der sich die Heiligung darstellt, hebt der Verfasser — und zwar ohne jedes Zurückgreifen auf das alttestamentliche Gesetz — hervor: die Keuschheit in und außer der Ehe (13, 4), den Wandel ohne Geiz in fröhlicher Genügsamkeit und im Vertrauen auf den versorgenden Gott (13, 5), das Wohlthun und Mittheilen, das auch eine Art gottwohlgefälligen Opfers sei (13, 1. 6), die Gastfreiheit ohne Murren über die Lasten derselben (13, 2), die Theilnahme für die Gefangenen und Leidenden (13, 3), die Friedfertigkeit gegen jedermann (12, 14), die Seelsorge an denen, deren Glaubensleben gefährdet ist (3, 12; 12, 15), die brüderliche Liebe überhaupt (13, 1). — Denn innerhalb der allgemein-menschlichen Gemeinschaft gibt es eine besondere christliche, welche besondere Pflichten auferlegt. Das „Haus Gottes", d. h. die Gemeinschaft der Gläubigen (3, 6) ist wesentlich geistlich, hat aber seine sinnlich-geschichtliche Erscheinung. Die Gemeinde hat ihr Bekenntniß, an welchem zu halten ist (3, 1; 4, 14), ihre Versammlungen, die man nicht verlassen soll (10, 25), ihre seelsorgenden Vorsteher, denen zu gehorchen und zu folgen ist (13, 17), ihre heimgegangenen großen Zeugen und Vorbilder, deren dankbares Gedächtniß in der Gemeinde fortleben soll zu gläubiger Nachfolge (13, 7).

5. Die Hoffnung der Gläubigen.

Aber auch diese ethische Seite des Glaubens, die ihn zum Herd des christlichen Lebens und Wandels macht, erschöpft sein Wesen nicht. Der Glaube ist endlich auch Quell des ewigen Lebens als zukünftigen: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται; οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς (10, 38. 39). Das fließt aus der Natur des Glaubens, der schon hienieden ein Erfassen der höheren Welt und so ein Quell ewigen Lebens ist, aber es erfordert auch seinen besonderen lehrhaften Ausdruck. Dieser Ausdruck ist der Begriff der Hoffnung mit seiner ganzen Begriffsverwandtschaft, ἀπεκδέχεσθαι, ἐκδέχεσθαι, ἐπιζητεῖν, ὀρέγεσθαι, ἀποβλέπειν (9, 28; 11, 10. 15. 16. 26; 13, 14 f.). Es entspricht dem vorwiegenden Zukunftszuge des urapostolischen Christenthums, daß in unserm Briefe — ähnlich wie im ersten Petrusbrief — die ἐλπίς als Doppelgängerin der πίστις fast noch mehr als diese im Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins steht. Wie vom lebendigen glauben, so hängt von der Lebendigkeit der Hoffnung dem Verfasser alles Heil ab; daher er seinen Lesern, gegenüber ihrer Glaubens-

ermattung und Abfallsgefahr, nichts Dringenderes zu wünschen hat, als daß sie den gleichen Eifer wie vordem πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος bis zu Ende beweisen möchten (6, 11). So ist die πληροφορία τῆς πίστεως insonderheit eine πληροφορία τῆς ἐλπίδος, das Bekenntniß des Christenglaubens insonderheit eine ὁμολογία τῆς ἐλπίδος (10, 23); der ganze neue Bund kann im Verhältniß zum alten bezeichnet werden als „Einführung einer besseren Hoffnung, durch die wir Gott nahen" (7, 19), und die Zugehörigkeit zum „Hause Gottes" kann von nichts mehr abhängig gemacht werden als von der Bewahrung der παῤῥησία τῆς ἐλπίδος, des καύχημα τῆς ἐλπίδος (3, 6). „An der Hoffnung, sagt eine der schönsten Stellen unseres Briefes (6, 19), haben wir den sicheren und festen Anker der Seele, der hineinreicht in das Inwendige des Vorhangs", — jenes Vorhangs, welcher die höhere Welt unserm Schauen verhüllt; sie hält die Seele mit der Welt der höheren Güter und mit dem in derselben waltenden ewigen Hohenpriester in unzerreißbarem, allen Stürmen des Diesseits trotzendem Zusammenhang. — Das alles ist kein Widerspruch gegen die maßgebende Bedeutung des Glaubens in der Heilsordnung, denn wie die Erläuterung des Glaubens als der ὑπόστασις ἐλπιζομένων 11, 1 zeigt, sind Glaube und Hoffnung im Grunde nicht zweierlei. Der Glaube bezieht sich auf Güter, die von Ewigkeit vorhanden und in der Zeit uns nahegekommen sind, deren Vollbesitz aber der Zukunft vorbehalten ist, und so wird er nothwendig zur Hoffnung; die Hoffnung ist die der Zukunft, der noch ausstehenden Vollendung zugewandte Seite des Glaubens.[1]) Daher die Hoffnung in unserm Briefe auf ebendas zurückbezogen wird, was als entscheidende Heilsthatsache den Glauben trägt, auf das Hohepriesterthum Christi (6, 19; 7, 19; 10, 19—23), und unter dem Titel des „Festhaltens der Hoffnung" (6, 18) christliche Tugenden verlangt werden, die ebensogut auf das Festhalten des Glaubens zurückzuführen wären, die μακροθυμία und ὑπομονή, — jene die standhafte Ausdauer des Hoffens, wie sie besonders am Beispiel eines Abraham anschaulich wird (6, 12. 15; vgl. 11, 15f.); diese die Standhaftigkeit im Leiden, zu der wiederum der Ausblick auf die im Himmel „vorgehaltene Freude" anspornen muß (12, 2).

---

[1]) „Daß der Glaube die Hoffnung bereits voraussetze", ist ein irriger Schluß von Weiß (a. a. O. S. 521) aus 11, 1: die Bezeichnung der himmlischen Güter als ἐλπιζόμενα besagt keineswegs, daß die ἐλπίς vor'm Glauben da sei.

Wiederum kehrt da, wo es sich um die Gewißheit der christlichen Hoffnung handelt, die Idee der Hoffnung gleichsam in die des Glaubens zurück, denn jene Gewißheit ruht auf den Glaubenserfahrungen, welche bereits dem christlichen Erdenleben gegönnt sind. „Ihr seid herzugenaht, ruft der Verfasser 12, 22 ermuthigend seinen Lesern zu, zu dem (geistlichen) Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu den Myriaden der Engel und der Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel verzeichnet sind, und zu Gotte, dem Richter aller, zu den Geistern der vollendeten (alttestamentlichen) Gerechten und zu Jesu, dem Mittler des neuen Bundes." Haben sie doch „die Verheißung empfangen" nicht blos im Sinne der Zusage, sondern des Anfangs der Erfüllung; ist doch das verheißene Erbe ihnen als „himmlische Gabe" innerlich bereits zu Theil geworden (9, 15; 6, 4): so müssen sie doch auch Erben werden im Vollsinn des Wortes. Sie sind τετελειωμένοι im Princip, und sind es doch noch nicht in dem Sinne, wie ihr Hohepriester und Herzog es ist: was kann verbürgter sein, als daß der „Herzog ihres Heils" (ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν) sie retten wird ganz und gar (εἰς τὸ παντελές, 7, 25); daß sein Vater, der auch der ihre ist, sie einführen wird in dieselbe Herrlichkeit, zu der er seinen Erstgebornen geführt hat? (2, 10).

6. Die Warnung vorm Verlorengehen.

Und doch geht dieser Herrlichkeitsweg am Rande eines tiefen Abgrundes her. Unser Brief hat nicht nur mit dem ganzen Neuen Testamente ein Endgericht Gottes zu verkündigen, das einen zwiefachen Ausgang haben kann, zur σωτηρία und zur ἀπώλεια (10, 39), er hat, angesichts der Gefahr des Abfalls, in welcher seine Leser schweben, diese letztere Möglichkeit schärfer als eine andere neutestamentliche Schrift gerade den Christen vorzuhalten. Es ist wohl ein Irrthum, wenn man aus der Stelle 9, 27 (ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις), auf die Idee eines doppelten Gerichts geschlossen hat, eines individuellen gleich nach dem Tode, und eines allgemeinen am Ende der Tage (6, 2 κρίματος αἰωνίου): jenes Wort will ohne Zweifel nur sagen, daß der Mensch nach seinem Tode aufbehalten werde zu einer göttlichen Entscheidung über seinen ewigen Werth oder Unwerth. Dieses endzeitliche und dennoch mit dem ganzen Neuen Testament nahe gedachte Gericht (10, 37—39), welches nach beiden Seiten hin eine ἔνδικος μισθαποδοσία (2, 2) in Aussicht stellt, hat der Verfasser merkwürdiger Weise

nicht Christo zugeschrieben, sondern Gotte unmittelbar, obwohl es ihm ganz ohne Zweifel mit der (nah-erwarteten) Wiederkunft Christi (1, 6; 9, 28; 10, 25) zusammenfällt: es ist, als hätte er sich gescheut, in sein Bild des ewigen Hohenpriesters das mit diesem Charakter wenig zusammenstimmende Bild eines verdammenden Weltrichters einzumischen. Und gerade diese möglicherweise verdammende Seite will er seinen Lesern erschütternd vorhalten: „unser Gott ist ein verzehrendes Feuer", — „schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen" (12, 29; 10, 31). Nicht als wäre ihm die ungläubige Welt ohne Weiteres dem ewigen Verderben verfallen; vielmehr bei ihr kann immer noch von Unwissenheitssünde die Rede sein, für welche ja das Opfer Christi Sühne enthält, und so gut die Antheilnahme der alttestamentlichen Frommen an den Segnungen dieses Opfers ins Jenseits gefallen ist (11, 39. 40), so gut bietet dasselbe auch noch den Gottlosen der Vorzeit, den dem Tode verfallenen Heiden eine Möglichkeit der μετάνοια. Dagegen — lehrt unser Brief — wer alle Gnadenerweisungen Gottes hienieden gekostet hat und dann doch vom Glauben wieder abfällt, der hat die schlechthinige Muthwillens-sünde begangen, für die es keine Sühne und keine Bekehrung gibt, sondern nur ein schreckliches Warten des Gerichts (6, 4; 10, 26—31). Eine durch die besondere Veranlassung unseres Briefes zu besonderer Schärfe ausgeprägte Lehre, die sich mit dem Ausspruch Christi über die Sünde wider den heiligen Geist berührt, und in der — auf einem Umwege gleichsam — das Weltrichteramt Christi doch zur Geltung kommt, denn hienach ist dennoch der verschmähte, „abermal gekreuzigte" Christus (6, 6) der Richter der Abtrünnigen. Fragt man nach der Begründung jenes unbedingten Urtheils, so bietet sie der Brief in zwiefacher Weise, gleichsam vom göttlichen und vom menschlichen Standpunkt. Der Verfasser beruft sich einmal auf das warnende Beispiel Esau's, der seine Erstgeburt um ein Linsengericht dahingab und hernach zur Reue nicht Raum fand (12, 16. 17); das lautet so, als habe derselbe mit Thränen bereut, aber seine Reue (bei dem Segnen des Vaters auf dessen Sterbebette) sei nicht angenommen worden, weil sie zu spät kam. Hienach scheint die Lösung der Frage in dem schon oben berührten Gedanken zu liegen, es gebe für jeden Menschen eine von Gott anberaumte Gnadenzeit, ein „Heute", nach dessen Verstreichenlassen ein unwiderrufliches Zornes- und Verwerfungsgericht eintrete. Aber eine andere, psychologisch tiefere Begründung liegt 6, 4—8; 10, 26—31

vor. Hier wird betont: für den, welcher den Sohn Gottes gleichsam von neuem kreuzige, (indem er nämlich auf die Seite seiner Todfeinde, der ungläubigen Juden zurücktritt), und das Bundesblut, durch das er geheiligt worden, verhöhne, den Geist der Gnade, welchen er empfangen habe, mit Füßen trete, gebe es kein weiteres Heilmittel, sowenig es eine neue Aussaat gebe für ein Land, das von Gottes Segen getränkt, statt guter Frucht nur Dornen und Disteln bringe. Mit anderen Worten, der bewußte Abfall von der erfahrenen Gnade des neuen Bundes beweise eine Verderbniß und Verstocktheit des Herzens, welche die Möglichkeit einer Erneuerung und Bekehrung unbedingt ausschließe. Hienach können mit jenem Beispiel des Esau nur ohnmächtige Velleitäten einer μετάνοια gemeint sein, welche doch nicht zu Stande kommt; wie denn auch wohl mit Absicht gesagt ist, er habe die Bekehrung „gesucht" (ἐζήτησεν), d. h. gesucht, aber nicht gefunden. — Diese ganze Lehrausführung ist eine Besonderheit unseres Briefes, die sich ebenso wie die scharf entgegenstehende paulinische Idee der allgemeinen Wiederbringung dem Urtheil des die gesammte heilige Schrift durchwehenden Geistes unterstellt; jedenfalls ist sie der stärkste neutestamentliche Protest gegen eine gratia irresistibilis. —

7. Die selige Vollendung.

Mit dem Weltgericht über die Menschen fällt dem Verfasser jene Weltkatastrophe zusammen, welche „Himmel und Erde erschüttert", aber ein „unerschütterliches Reich" (Gottes) herstellt (12, 26—28); d. h. die gegenwärtige unvollkommene Weltordnung löst sich auf, um einer neuen, vollkommenen und unvergänglichen Raum zu geben. Die Frage, wie sich mit derselben die Existenz von Verlorenen, ewig Verdammten vertrage, scheint unser Verfasser sich durch die Vorstellung eines wirklichen Unterganges, eines qualvollen Vernichtungsprocesses derselben gelöst zu haben: wenigstens läßt die wiederholte Hinweisung auf einen Verbrennungsproceß, auf die verzehrende Feuernatur des Zornes Gottes (6, 8; 10, 27 πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους), so am einfachsten sich deuten. Jedenfalls hat auch unser Verfasser nur an eine ἀνάστασις δικαίων (Luc. 14, 14) gedacht, nicht an eine Auferstehung Verlorener; der 11, 35 von der Todtenerweckung (6, 2) gebrauchte Ausdruck ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν setzt in Anspielung auf die Märtyrergeschichte 2. Macc. 7 die Auferstehung allerdings zunächst nur einer zeitlichen Errettung vom Tode entgegen, denkt sie aber offenbar als etwas, das nicht

jedem von selbst widerfährt, sondern einen zu erstrebenden Kampfpreis bildet. Die mit der Auferstehung sich voll-erfüllende Verheißung ist bald negativ als völlige σωτηρία, bald positiv als κληρονομία, nämlich als Ererbung des wahren gelobten Landes, der ewigen Heimath, des himmlischen Jerusalem als der von Gott auf feste Grundlagen erbauten Stadt (11, 10) gedacht. Bildloser wird die Seligkeit, ebenso wie im übrigen Neuen Testament, bald als Theilnahme an der δόξα Christi, bald wiederum als Schauen Gottes beschrieben (2, 10; 12, 14). Eigenthümlich ist unserm Briefe endlich die Darstellung der ewigen Seligkeit unter dem Bilde des Eingehens zur Sabbathruhe Gottes. Es ist die Ruhe, welche Gott selbst nach der Vollendung seiner Schöpfungswerke sich gegönnt: ihren Mitgenuß hat er seinen Kindern zugedacht. Nachdem das Gottesvolk des alten Bundes nach der Einnahme Kanaans sie doch nicht erlangt hat, ist sie Gegenstand der neutestamentlichen Verheißung geworden und erfüllt sich in Gottes ewigem Reich (4, 1 f). Die tiefsinnige Vorstellung umfaßt nicht blos die Idee der vollen seligen Gottesgemeinschaft, sondern faßt dieselbe zugleich in ihrer Rückbeziehung auf die irdische Lebensarbeit: von den Werken derselben darf ausruhen wie Gott von den seinen in ewiger Sabbathfeier, wer durch Christum zur τελείωσις, zur Vollendung seiner Persönlichkeit in Gott gelangt ist. —

II. Die Apokalypse.

Erstes Kapitel.

Einleitendes.

Fast gleichzeitig mit dem Hebräerbriefe, wie sich zeigen wird, bringt die fortgeschrittene urapostolische Geistesbewegung das klassische Denkmal urchristlicher Prophetie hervor, die johanneische Apokalypse. Ein Schriftwerk, der Gattung nach vom Briefe an die Hebräer sehr verschieden, und in seinen Ideen doch mannigfach mit ihm verwandt. Fällt in jenem Lehr- und Mahnbriefe bei allem Hinweis auf die kommende „Welterschütterung“ und auf das himmlische Jerusalem der Schwerpunkt doch naturgemäß in die Rückschau auf das, was

1. Zeitgeschichtlicher Entstehungsgrund.

Gott in Christo zum Heile der Welt gethan hat, so fällt er hier vielmehr in das, was ihm noch zu thun bleibt und was er in Bälde thun wird. Es ist das Epos der urchristlichen Hoffnung, das wir hier vor uns haben. So groß und in sich vollkommen die in Christo eingetretene Erfüllung der göttlichen Verheißungen war, sie hatte doch das Auge beziehungsweise von neuem auf die Zukunft richten müssen. Das in sich selbst vollkommene Heil war in der Welt doch nur eben begründet, nicht durchgeführt und nichts weniger als vollendet, und so gehörte wesentlich mit zur neutestamentlichen Offenbarung die Prophetie von dieser Vollendung. So war Jesus selbst über sein Erdenleben hinaus sein eigner Prophet geworden, der Weissager der Reichszukunft und Weltvollendung, und im apostolischen Kreise mußten seine betreffenden Andeutungen ganz ebenso wie seine sonstigen Lehrgedanken sich zu einer ausgebildeten Gesammtanschauung weiter entwickeln. Diese Fortentwickelung ist bedingt durch die unvermeidlich-unvollkommene Auffassung seines Parusiegedankens, welche im Jüngerkreise gewaltet hat, durch die Auffassung der Parusie nicht als eines allumfassenden Mysteriums der Reichszukunft, sondern als eines innerhalb des nächsten Menschenalters zu erlebenden Einzelereignisses. Die in der Seele der ältesten Christenheit so mächtige Erwartung dieses Ereignisses lehrte achten auf die Zeichen der Zeit als auf Vorzeichen des Endes. Man sagte sich nach einer einfachen religiösen Philosophie der Geschichte, daß dem in Christo erschienenen Gottesreiche gegenüber die Welt, soweit sie sich nicht durch die Predigt des Evangeliums überwinden lasse, zur äußersten Steigerung ihres gottwidrigen Sinnes fortschreiten müsse; daß also der vollendeten Erscheinung des Göttlichen in der Menschheit demnächst die vollendete Zusammenfassung der Gottlosigkeit, dem Gottesreiche ein Reich Satans, dem Christus Gottes ein Antichrist gegenüber treten werde. Aus dieser äußersten Spannung der Gegensätze, dachte man sich, werde der Gemeinde eine Trübsal und Bedrängniß ohne Gleichen erwachsen, aber auch der letzte Kampf der Weltgeschichte entbrennen, in dem der Gottessohn triumphiren werde über den Fürsten dieser Welt, und aus den Flammen des so sich vollziehenden Weltgerichts werde dann wie ein Phönix die Welt der Vollendung, der neue Himmel und die neue Erde hervorgehn. — Nun aber, wo waren in der weltgeschichtlichen Gegenwart die Werdeformen dieser nahen Zukunft zu suchen? Jüdische Anschauung war es, den Gegensatz gegen das sichtbar erwartete Gottesreich in der ebenso gehaßten als gefürchteten

römischen Weltherrschaft zu erblicken. Seit Pompejus das längst gebrochene Seleucidenreich vollends aufgelöst und an die Stelle desselben die sofort blutig-fühlbare eiserne Römerherrschaft über Palästina gesetzt hatte, wurde die vierte danielische Monarchie, welche ursprünglich das macedonische Reich mit seiner in Antiochus Epiphanes erreichten gottfeindlichen Spitze bedeutete, umgedeutet auf die römische Weltherrschaft, auf welche die danielische Schilderung noch viel besser zu passen schien. Diese jüdisch-apokalyptische Betrachtung blieb für das Urchristenthum dahingestellt, so lange das ungläubige Judenthum als der bitterste Feind der Christengemeinde, und dagegen die römische Obrigkeit mit ihrem Rechtsschutz als die verhältnißmäßige Schirmerin der evangelischen Mission erschien; namentlich einem Paulus mußte es nach seinen Erfahrungen fernliegen, die alten danielischen Prophetengedanken auf Rom und den römischen Kaiser zu beziehen. Wie wir aus 2. Theff. 2 ersehen, hat er vielmehr in der römischen Staatsordnung und ihrem kaiserlichen Träger das κατέχον und den κατέχων des „schon sich regenden Geheimnisses der Gottlosigkeit" erblickt: muthmaßlich aus einer Weltrevolution gegen die römische Staatsgewalt, aus der ἀποστασία des von Rom beherrschten Erdkreises geht ihm „der Mensch der Sünde" hervor, der Antichrist, gegen welchen dann der vom Himmel herabkommende Christus auf den Plan tritt. Aber diese paulinische Anschauung mußte einer mehr judaisirenden, judenchristlichen weichen, seit in der römischen Weltmacht statt jener duldsamen Neigung der fünfziger Jahre auf einmal eine dämonische Feindseligkeit gegen die Gemeinde Christi hervorbrach und so in ihr das danielische „Thier mit den eisernen Fängen" sich dennoch zu erkennen gab. Diese Wendung trat ein durch die neronische Verfolgung des Jahres 64. Das phantastische Ungeheuer, das auf dem Throne der römischen Welt saß, der Mörder seines Bruders, seiner Mutter und seines rechtmäßigen Weibes, der Mordbrenner der eigenen Hauptstadt, überfiel, um die Volkswuth von sich abzulenken, die römische Christengemeinde mit den grundlosesten und scheußlichsten Martern, welche die Greuel eines Antiochus Epiphanes noch überboten, und die furchtbare Kunde davon durchzuckte naturgemäß allenthalben die christlichen Kreise. Nun wußte man, wo der letzte Feind zu suchen sei, jene äußerste Ausgeburt der Gottwidrigkeit, welche den Weltrichter vom Himmel herabrufen mußte. Und in merkwürdiger Weise drängten sich von da an die Zeichen der Zeit. Drei Jahre nach dem Anfang jener

Verfolgung brach im Westen und im Osten zugleich, in Gallien und in Judäa, der Aufruhr los, und seine Flammen ergriffen auch Rom; Nero endete von allen verlassen, und mit ihm endete das julische Kaisergeschlecht; das römische Weltreich krachte in allen Fugen. Und gleichzeitig umringte der eherne Vespasian das empörte Jerusalem; das Gottesgericht, welches Jesus über die prophetenmörderische Stadt geweissagt und welches die Christen als den Beginn des Weltgerichts betrachteten, war in Sicht. Wie hätte die christliche Prophetie in diesem Moment daran zweifeln können, daß die Wiederkunft des Herrn vor der Thür sei? Alle Vorzeichen derselben schienen vorhanden. Und die Sage, welche die aufgeregte Welt des Orients durchlief, das Ungeheuer Nero sei nicht todt, — er sei zu den Parthern entflohen und werde mit deren unermeßlicher Heeresmacht demnächst wiederkehren und an dem abtrünnigen Rom Rache nehmen (Tacitus, hist. II, 8), gab der prophetischen Phantasie für den persönlichen Antichristus, in welchem man die individuelle Zuspitzung des römischen Antichristenthums erwartete, das ausdrucksvollste Anschauungsbild. Ein Nero redivivus, auch in seinem Sterben und wunderbaren Wiederaufleben das frazzenhafte, dämonische Gegenbild des gestorbenen und wiederauferstandenen Gottessohnes, mußte der Weltfürst sein, der als Werkzeug Satans ohne Gleichen den letzten Kampf der Weltgeschichte zwischen Göttlichem und Widergöttlichem heraufführte und so das Weltgericht vom Himmel herabrief. Das sind die zeitgeschichtlichen Thatsachen und Stimmungen, aus denen die johanneische Apokalypse hervorgegangen und zu erklären ist.

2. Der Schlüssel der Auslegung. Der Beweis hiefür liegt für jeden, der sich nicht um vorgefaßter Meinungen willen die Augen verschließt, in dem Buche selbst so klar als möglich vor. Begreiflicherweise hat der inmitten des römischen Reiches schreibende Verfasser seine Anschauungen über dasselbe in eine Bilder- und Räthselsprache kleiden müssen, die nur der christliche Leser verstehen durfte; diesem aber hat er den Schlüssel zu seinen Geheimnissen selbst in die Hand gegeben. Nachdem er im 16. Kapitel den Kriegszug des mit den Königen der Erde verbündeten Antichristen wider die große Stadt Babylon geschildert, stellt er im 17. dies „Babylon“ selbst dar als die große Buhlerin, als königlich geschmücktes Weib, das „trunken vom Blute der Heiligen“ auf dem „Thiere mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern“ sitzt, nun aber vom Gericht ereilt werden soll. Hier hält der Verfasser

ein und legt dem Engel, von dem er sich diese Gesichte zeigen läßt, Worte der Erklärung in den Mund, auf die er mit einem ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν („hier ist Verstand, der Weisheit hat sc. am Orte" v. 9) eigens aufmerksam gemacht. „Das Thier, das du gesehen hast, heißt es v. 8 ff., war, und ist nicht, und wird aufsteigen aus dem Abgrund, und ins Verderben fahren ... Die sieben Häupter sind sieben Berge, auf denen das Weib sitzt, und sind sieben Könige: die fünf sind gefallen (d. h. vorbei), der Eine ist (d. h. herrscht gegenwärtig), der Andere ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, muß er eine kurze Weile bleiben. Und das Thier, das da war und nicht ist, ist sowohl der Achte als (Einer) von den Sieben, und fährt ins Verderben. Und die zehn Hörner, die du gesehen hast, sind zehn Könige, welche das Königthum noch nicht empfangen haben, sondern sie empfangen Macht eine Stunde lang mit dem Thiere." Da ist zunächst das Weib, das auf dem Thiere sitzt und „mystisch" (17, 5) Babylon heißt, nicht zu verkennen: es ist die Welthauptstadt, die der neutestamentlichen Gottesgemeinde ebenso feindselig gegenübersteht wie Babylon der alttestamentlichen, die Siebenhügelstadt (v. 9), welche „die Herrschaft hat über die Könige der Erde" (v. 18), „buhlend mit allen Götzen der Welt und trunken vom Blute der Heiligen", (der neronischen Märtyrer v. 4. 6); es ist Rom. Das „Thier" aber (— der Ausdruck entstammt dem Danielbuche Kap. 7 und versinnbildlicht eine ungöttliche und unmenschliche, brutale Weltgewalt), — das „Thier" ist doppelsinnig; wenn es einmal sieben Hörner hat und andererseits selbst wieder v. 11 eins dieser sieben Hörner ist, so ist das keine Verwirrung, sondern ein absichtsvolles Gedankenspiel. Das Thier ist einmal das römische Weltreich: als solches trägt es die stolze Roma, die Welthauptstadt auf den sieben Bergen mit ihrer Herrlichkeit. Dann aber ist es — vermöge eines auch hier zutreffenden „l'état c'est moi" — ein bestimmter Herrscher dieses Weltreiches, in welchem dessen Gottwidrigkeit und brutale, bestiale Natur sich persönlich ausprägt. Welcher römische „König", d. h. Kaiser (— denn der Orient nannte die römischen Kaiser Könige —) damit gemeint sei, ist an den Fingern abzuzählen: fünfe, Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, sind dahin; der sechste ist, d. h. Galba, unter dessen Regimente also der Seher schreibt; ein siebenter soll kommen und eine kurze Zeit bleiben, — vermuthlich Vespasian, in welchem der im Orient schreibende Verfasser den nächsten Herrscher bereits erkennen mochte; das „Thier" aber ist sowohl der Achte als aus den Sieben,

aus der eben durchgenommenen Siebenzahl, also ein Dagewesener, der wiederkommen soll, der Nero redivivus der Zeiterwartung, dessen gefürchteter Rachezug vom Euphrat her, im Bunde mit jenen „zehn" Königen, wider das von ihm abgefallene Rom Kap. 16, 12—21 phantastisch beschrieben wird. Man darf sagen, das Einleuchtende dieser Erklärung läßt nichts zu wünschen übrig, und alle anderen Erklärungsversuche bis zu den neuesten sind ihr gegenüber willkürliche, lebensunfähige Schwächlinge. Derselbe historische Schlüssel und derselbe Doppelsinn des „Thieres" als Sinnbilds des Römerreiches und des Nero liegt ohne Zweifel schon im 13. Kapitel vor, wo das Thier zuerst auftritt. Denn das hier angedeutete dämonische Wunder, daß „die Todeswunde des Thieres zum Erstaunen des Erdkreises heil wird", traf sowohl bei dem Reiche zu, das beim Auslöschen des Kaisergeschlechtes inmitten der in Ost und West und in der Hauptstadt selbst auflodernden Empörung tödtlich getroffen schien und doch aus dieser Todeskrise kraftvoll wieder erstand, als auch wurde ein Gleiches von Nero erwartet, den unser Seher zwar für wirklich gestorben halten mochte, aber in einer letzten, gottlosesten Kaisergestalt aus dem Abgrunde wiederkehrend erwartete (13, 1—8). Auf demselben Wege löst sich endlich auch das Räthsel der Zahl 666, das der Verfasser am Schlusse des 13. Kapitels als „eines Menschen Zahl", d. h. eine Zahl, die mit ihren Schriftzeichen einen Menschennamen ergibt, zu rathen gegeben hat. Die beiden beachtenswerthesten Deutungen sind, je nachdem man die Zahl in griechischen oder in hebräischen Buchstaben geschrieben denkt, λατεῖνος und neron kesar, und vermuthlich haben sie alle beide Recht. Der Verfasser hat mit der an und für sich symbolischen Zahl — denn die Sechs ist der Gegensatz zur heiligen Sieben, und 666 demnach der potenzirte Gegensatz gegen das Heilige — ohne Zweifel eine Doppelanspielung gesucht, die Anspielung auf das Reich des weltbeherrschenden Römers („Lateiners") und auf die Person des Kaisers Nero,[1]) ganz ebenso wie in Kap. 17. — Ist dies nun der Schlüssel zu den Räthseln der Apokalypse, so liegt freilich vor Augen, daß der Verfasser sich in der Deutung der Zeichen seiner Zeit geirrt hat. Die weltgeschicht-

[1]) Daß beides nur mit einer gewissen Gewaltsamkeit zu vereinigen und in die Zahl 666 unterzubringen gewesen ist, daß also statt Ρωμαῖος das gesuchte Λατεῖνος genommen, auch das hebräische neron kesar apokopirt geschrieben werden mußte, liegt in der Natur solcher Kunststücke und sollte gegen die so treffende Doppelauflösung nicht geltend gemacht werden.

liche Krise der Jahre 68—70 ist vorübergegangen ohne ins Weltgericht, wie der Seher es sich dachte, auszulaufen; kein Nero ist aus der Hölle wiedergekehrt und kein Christus sichtbar vom Himmel niedergestiegen. Der gemeinsame Irrthum des apostolischen Zeitalters, die Parusie als ein geschichtliches Einzelereigniß zu denken, anstatt als den Gesammtverlauf des Sieges und Triumphes Christi über die geschichtliche Welt, hat auch den Apokalyptiker beherrscht. Aber dieser Irrthum ist doch im Grunde nichts anderes als die wesentliche Schranke der Prophetie überhaupt, die Schranke, welche Paulus 1. Kor. 13, 12 mit den Worten bezeichnet: „Wir schauen (bei unserm ‚Weissagen') jetzt mittelst eines Spiegels in einem Räthsel, einst aber von Angesicht zu Angesicht." Die Dinge der Zukunft von Angesicht zu Angesicht zu schauen ist nur dem nachmals Erlebenden gegönnt: dem Vorschauenden erscheint die Zukunft nur im Spiegelbilde der Gegenwart; aus den Zeichen seiner Zeit webt sich ihm das Sinnbild der Zukunft. So hat der Kampf der christlichen Weltgeschichte und die ewige Siegeshoffnung des Evangeliums sich dem Apokalyptiker sinnbildlich gespiegelt in den Verwicklungen seiner Zeit, und wenn er als unmittelbaren Hintergrund derselben den letzten Kampf und Sieg, den ewigen Triumph des Gottesreiches erblickte, so hat er damit nicht anders geirrt als Jesajah oder dessen großer exilischer Nachfolger, die als unmittelbaren Hintergrund hier der assyrischen Noth und Errettung, dort der babylonischen Gefangenschaft und Befreiung ganz ebenso das messianische Heil und ewige Gottesreich erwartet haben.

3. Gedankengang von Kap. I—IX.

Von diesem Standpunkte aus schließt das in der That bewunderswerthe Gesammtgefüge des Buches sich auf. Zunächst versteht sich nun erst das ἐν τάχει, „in Bälde", welches das Buch vom ersten bis zum letzten Satz (1, 1; 22, 20) durchtönt und welches in ein „binnen Jahrtausenden" umzudeuten die allerärgste Verdrehung ist. Weiter, der Seher schreibt die Dinge, die er in nächster Nähe erwartet, natürlich nicht um die Neugierde zu befriedigen, sondern um die Christenheit auf den letzten und schwersten Kampf vorzubereiten. Darum die Eingangsvision und die sieben Sendschreiben. Der Seher widmet sein Buch einer Siebenzahl von Gemeinden, die in „Asien", d. h. dem vorderen Kleinasien, ihm ohne Zweifel persönlich nahestehen und in denen als Vertreterinnen der gesammten Christenheit er deren Zustände wie in sieben Farbentönen erblickt.

Der erhöhte Christus, der „zwischen den sieben Leuchtern wandelt und die sieben Sterne in seiner Hand hält", der Herr der Kirche (1, 16), hat ihm diese Offenbarung für die sieben Gemeinden gegeben und legt sie einer jeden derselben in einem besonderen Sendschreiben ans Herz (1, 1 — 3, 22). Nach diesem Eingang erst versetzt der Seher seine Leser in die höhere Welt, welche trotz des gegentheiligen Scheines die Geschicke der irdisch-geschichtlichen in ihrer Macht hat: er zeigt uns im Himmel die Herrlichkeit des ewigen Gottes, thronend über den Cherubim, diesen Sinnbildern der gott-preisenden Schöpfung, umgeben von den vierundzwanzig Aeltesten, vermuthlich den Vertretern der alt- und neutestamentlichen Gottesgemeinde, und gefeiert von den vereinigten Lobliedern beider (Kap. 4). In der Rechten Gottes liegt ein Buch mit sieben Siegeln, der noch unerschlossene Endverlauf der Weltgeschichte: niemand kann ihn entrollen als jenes Lamm, das wie geschlachtet und dennoch lebendig und mit den Symbolen geistiger Allgegenwart und königlicher Allgewalt ausgerüstet mitten zwischen dem Gottesthron und den anbetenden Wesen steht; der als Opferlamm getödtete, zu göttlicher Herrlichkeit auferstandene Heiland der Welt, der als solcher zugleich ihr Richter ist, kann allein die Siegel der Zukunft lösen, d. h. die Rathschlüsse Gottes hinausführen bis zu Ende (Kap. 5). — Das Lamm öffnet die ersten sechs Siegel und jedesmal springt auf sein „Komm!" der weltgeschichtliche Inhalt hervor. Es sind die Vorzeichen des Weltgerichts, die aus diesen sechs Siegeln zu Tage treten, bereits eingetretene Erscheinungen, von denen es Matth. 24, 6—8 heißt: „Das alles ist der Anfang der Geburtswehen." Zuerst ein dem sechsten Kapitel des Sacharja nachgebildetes Reitergesicht. Der erste Reiter, auf weißem Roß mit ferntreffendem Bogen ist vielleicht das Sinnbild der Weltmission des Evangeliums in ihrem Siegeslauf (Matth. 24, 14). Die andern, auf rothem, schwarzem und fahlem Roß, bedeuten den Krieg, die Hungersnoth und die Pest, erschütternde Zeichen der Regierungszeiten des Caligula und des Claudius, deren auch Matth. 24, 6. 7 gedenkt. Als Inhalt des fünften Siegels erscheint ein massenhaftes Martyrium, das um Strafgericht gen Himmel schreit: ohne Zweifel das Sinnbild der neronischen Verfolgung; als Inhalt des sechsten ein ungeheurer, welterschütternder Sturm, das leicht zu errathende Bild jener politischen Welterschütterung des Jahres 68, da mit Nero's Tode und dem Aufruhr allüberall das römische Reich aus seinen Fugen zu gehen schien (Kap. 6). — Hiemit ist der geschicht-

liche Standort des Sehers erreicht und sein siebentes Siegel muß nun die auch für ihn noch künftigen, letzten Dinge enthalten. Aber ehe es geöffnet wird, wird den losbrechen-wollenden Stürmen der Endzeit noch einen Augenblick Stille geboten, um die Auserwählten Gottes auf Erden zu beruhigen über alles Furchtbare, das da kommt: die zwölfmal zwölftausend Knechte Gottes, d. h. die Vollzahl des neutestamentlichen Bundesvolkes, werden versiegelt. Was das bedeute, zeigt ein unmittelbar angeschlossenes zweites Gemälde: ein zahlloses Volk von Ueberwindern steht triumphirend, lobpreisend um Gottes Thron; — „sie sind hindurchgegangen durch die große Trübsal und haben ihre Kleider weiß gemacht im Blute des Lammes", d. h. sie sind, durch Christi Blut geheiligt, siegreich aus dem letzten Kampfe hervorgegangen zu ewiger Herrlichkeit. Dies, und nicht ein äußeres Unangetastet-bleiben von der kommenden großen Trübsal, ist der Sinn der Versiegelung: es ist die sinnbildliche Darstellung des Jesusgedankens Matth. 24, 22, daß die „Auserwählten" von den Schrecknissen der Endzeit unbedingt nicht überwältigt werden sollen. — Und nun entfaltet sich das siebente Siegel; es entfaltet sich wiederum in sieben Posaunen, den Signalen, den unmittelbaren Anzeichen des Weltgerichts. Die Nothgebete der Heiligen auf Erden setzen im Himmel sich um in Feuer des göttlichen Zornes wider ihre Bedränger (8, 3—5), und so entladen sich über die unbußfertige Welt aus den Posaunenstößen des Gerichts eine Reihe von Strafgerichten, welche — auch für den Seher noch zukünftig — nur in rein-phantastischer Form, als ungeheuerliche Natur- und Geschichtsereignisse gemalt werden konnten. Die vier ersten Posaunen bringen schreckliche Naturerscheinungen; die fünfte nach alttestamentlichem Vorbild (Joel 2) eine dämonische Heuschreckenplage, die sechste einen ins Dämonische gesteigerten Barbaren-einbruch, einen Scythenüberfall der cultivirten Welt (Kap. 9). — Vor der siebenten, letzten Posaune hält der Seher abermals inne. Sie sollte wiederum in sieben Donner, in die Donnerschläge des Weltgerichts sich zerlegen: aber diese Donner werden „versiegelt und nicht beschrieben". Statt dessen wird dem Seher ein neues, geöffnetes Büchlein zum Verschlingen gegeben, d. h. (vgl. Hesek. 3, 1—3) ein neuer Inbegriff von Offenbarung wird ihm zur Aneignung dargeboten, lieblich zu empfangen, aber schwer zu bewältigen. Eine merkwürdige, dunkle Wendung, welche vermuthlich besagen will, daß der Seher aus seiner bisherigen zahlensymbolischen Form der Weissagung in eine andere

freiere übergehen will. Er mußte jene Form der symbolischen Siebenzahlen verlassen, weil er in derselben die Verhältnisse und Ereignisse nächster Zukunft, die er auf dem Herzen hatte, nicht deutlich und angemessen ausdrücken konnte, und so nimmt er einen neuen, formfreieren Anlauf der Darstellung.

4. Gedankengang von Kap. X—XXII.

Er beginnt dieselbe mit einer Vorführung der bei der Endgeschichte betheiligten Parteien. Zunächst liegt es ihm an, das besondere Geschick Israels in den bevorstehenden Endkatastrophen der Weltgeschichte zu verkündigen. Schon zertraten die römischen Legionen das heilige Land und umringten Jerusalem: mit bangem Antheil waren die Blicke der Christenheit allenthalben den hier sich entwickelnden Verhängnissen zugewandt. So nimmt der Seher im elften Kapitel die Zukunft Israels von der Belagerung Jerusalems bis zur Weltgerichtskatastrophe voraus. Der „Vorhof“ wird den Heiden preisgegeben werden, nicht das „Heiligthum“: d. h. wohl, die äußere Gestalt und Verfassung des jüdischen Volksthums wird zerbrochen werden, nicht der Kern des Volkes und seines Religionswesens. Vielmehr wird Gott zwei große Bußprediger senden, einen anderen Mose und Elia, das Volk zur Bekehrung zu rufen. Zwar werden dieselben dem auftretenden „Thiere“, dem Antichristen, zum Opfer fallen, aber Gott wird sie herrlich auferwecken, und dann wird in einem zweiten Strafgericht (— dem „zweiten Wehe“, während die Krise unter Vespasian und Titus das erste war —), der größere Theil des Volkes sich bekehren, unmittelbar ehe die letzte Posaune, d. h. die Weltgerichtskatastrophe, und mit ihr das „dritte Wehe“ eintritt (11, 14—19). — Nun erst, nach dieser Sonderweissagung über Israel, in welcher der universalen Zukunftsoffenbarung natürlich hat vorgegriffen werden müssen, entwickelt der Seher vom weltgeschichtlich umfassenden Standpunkt seinen Hauptgedanken. Er zeichnet zunächst das Bild der beiden entgegengesetzten Hauptmächte, zwischen denen die letzte Entscheidung der Weltgeschichte fallen muß: das Reich Gottes und das Reich des alten Drachen, des Fürsten dieser Welt. Das erstere, in der Einheit seiner alt- und neutestamentlichen Erscheinung aufgefaßt, wird dargestellt im Bilde jenes sternenbekränzten Weibes, das mit der Sonne göttlicher Offenbarung angethan ist. Sie hat den Messias ausgeboren, gegen den der alte Drache sich sofort erhoben hat, ihn zu verschlingen; es ist ihm nicht geglückt, vielmehr ist das Gotteskind in den Himmel entrückt worden, Satan

dagegen vom Himmel herabgestürzt. So ist die principielle Entscheidung zwischen Gott und Satan schon erfolgt: durch das, was der Messias auf Erden gethan hat, insonderheit durch sein Leiden und Sterben (12, 11), ist der Satan von seinem Himmelsthron gestürzt; die finstere Macht, „welche die Menschen Tag und Nacht vor Gott verklagte“, die weltbeherrschende Macht des Bösen ist wesentlich überwunden. Aber auf Erden ist die Macht des vom Himmel Gestürzten noch für eine kurze Weile groß, und in der Verfolgung des Gottesreiches und seiner Glieder, der Brüder Jesu, läßt er über jenen seinen Sturz seine Wuth aus (Kap. 12.) Als Werkzeug dieser Wuth ruft er das Gegenbild des Sonnenweibes und ihres göttlichen Sohnes aus dem Abgrund hervor, das „Thier“, welches zugleich das sich antichristisch vollendende römische Weltreich und das frevelhafte Haupt desselben, den wiederkehrenden Nero bedeutet. Das dreizehnte Kapitel malt die Schreckenszeit aus, die unter diesem Antichristus bevorsteht: seine weltumfassende Macht, seine gotteslästerliche Selbstvergötterung, seine grausame Verfolgung der Gotteskinder, seine Verbündung mit dem „Pseudopropheten“, d. h. den verführerischen Künsten heidnischer Wahnweisheit und Zauberei; schließlich das Aufzwingen seiner göttlichen Verehrung und des Sinnbildes derselben, des Maalzeichens an Stirn und Hand. Aber dicht geschaart um ihren Heiland — fährt das vierzehnte Kapitel fort — steht die Gemeinde der auserwählten hundertvierundvierzig Tausend auf dem Berge des Heils, den Namen ihres Herrn und ihres himmlischen Vaters auf den Stirnen, und singt ein Siegeslied, das niemand lernen kann als die Auserwählten allein. Jungfräulich-unbefleckt inmitten aller Verführung der Welt, siegreich über alle ihre Schrecken in der Nachfolge des Gotteslammes, gehen sie fehllos, untadelig aus der letzten Trübsal hervor. — Und der Höhepunkt der antichristlichen Bosheit und der Drangsal der Gottesgemeinde ist auch der Eintritt des Gerichts. In aller Weise wird dieser Gedanke im übrigen vierzehnten Kapitel warnend und tröstend ans Herz gelegt: durch einen Mahn- und Bußruf an alle Welt, durch eine Ankündigung des ersten, an Babylon-Rom zu vollziehenden Weltgerichtsactes, durch eine scharfe Warnung, der Tyrannei des Antichristen nicht nachzugeben, sammt Seligpreisung derer, welche bis aufs Blut widerstehen. Worauf in Bildern der Korn- und Weinerndte das Weltgericht selber, die Wiederkunft des Menschensohnes mit Sichel und Winzermesser angekündigt und im Anschluß an

Jesaj. 63 insonderheit das Keltern des Weines mit seinen Strömen von Traubenblut als Sinnbild einer zu erwartenden ungeheuren Völkerschlacht verwerthet wird. — Aber das alles sind nur vorläufige Andeutungen: das eigentliche Weltgerichtsgemälde beginnt erst mit Kap. 15, und mit ihm kehrt der prophetische Dichter nach seinen historisch-prophetischen Zwischenbildern in das verlassene feierliche System der Siebenzahl wieder zurück. Und nun dient ihm die Geschichte der Befreiung Israels aus Aegypten zum poetischen Vorbild. Während die Christen am Ufer des gegenbildlichen rothen Meeres, des Meeres der göttlichen Zornesoffenbarung stehen und das ins Neutestamentliche übersetzte „Lied Mosis", das triumphirende Siegeslied singen, ergießen sich über das Reich des gegenbildlichen Pharao, des Antichristen, in sieben Schaalen die Ströme des göttlichen Zorns. Die fünf ersten Schaalen bringen die ins Ungeheuerliche gesteigerten Plagen Aegyptens. Dagegen zeigt die sechste ein neues, eigenthümliches Gepräge: sie stellt den ungeheuren Kriegszug dar, den von jenseits des Euphrat her die Könige des Orients im Dienste des Antichristen, des Nero redivivus, wider das abtrünnige Rom unternehmen; und die siebente Zornesschaale bringt unter dem Bilde eines furchtbaren erderschütternden Wetters, — dem schon 6, 12 f. angewandten Sinnbilde einer weltgeschichtlichen Katastrophe — die als Rachethat des Mordbrenners Nero erwartete Zerstörung, Verbrennung der Welthauptstadt. Das siebzehnte Kapitel verweilt bei diesem ersten Vollziehungsacte des Weltgerichts, um in dem frechen üppigen Bilde der großen Buhlerin das Vollverdiente dieses Unterganges fühlbar zu machen und zugleich dem Leser die nöthigen Andeutungen des Verständnisses zu geben; und das achtzehnte malt nach alttestamentlichen Vorbildern die Todtenklage der Welt um Rom's untergegangene Herrlichkeit. Mit dem neunzehnten Kapitel gibt diese Todtenklage dem Jubelliede über den Sieg des Gottesreiches auf Erden Raum; denn gegen den über Rom triumphirenden Antichristen zieht nun aus dem geöffneten Himmel hervor auf weißem Siegesrosse der königliche Christus mit seinen himmlischen Heerschaaren, und in der bereits Kap. 14, 19. 20 vor-angekündigten ungeheuren Entscheidungsschlacht wird die Heeresmacht des Antichristen vernichtet, er selbst aber mit seinem Lügenpropheten gefangen und in den Feuerpfuhl der Verdammniß geworfen. — Das ist des Weltgerichtes zweiter Act: an die Stelle des gottfeindlichen Weltreiches tritt das Siegesreich Christi, die messianische Weltherrschaft, welche

tausend Jahre dauern und alle treuen Glieder der streitenden Kirche, Lebende und Aufzuerweckende, umfassen soll. Aber auch dies tausendjährige Christusreich ist noch nicht die Vollendung. Das Böse ist während desselben „gebunden", aber noch nicht vernichtet; noch sind die Elemente eines letzten Anlaufs des alten Drachen wider das Gottesreich vorhanden. Am Ende der tausend Jahre kommt Satan los und führt die fabelhaften Völker von den Enden der Erde, „den Gog und Magog" (Hesek. 38—39) gegen das Christusreich, die „heilige Stadt". So wird ein dritter und letzter Act des Weltgerichts erforderlich: Gott selbst tritt wider den alten Drachen auf den Plan und vernichtet ihn sammt seinem Helfershelfer, dem Tod. Nun erst erfolgt die allgemeine Todtenerweckung und das letzte Gericht über die Einzelnen; nun erst die Umwandlung von Himmel und Erde, die Herstellung der ideal-vollkommenen Welt. Rasch eilt der Seher über das tausendjährige Christusreich hinweg zu diesem ewigen Reiche des Vaters (vgl. 1. Kor. 15, 28), für dessen Schilderung er seine leuchtendsten Farben und süßesten Töne aufbehalten hat. Vom Himmel zur Erde nieder steigt das ewige Ideal der gläubigen Hoffnung, die Wohnstätte Gottes unter den Menschenkindern, das „himmlische Jerusalem", und mit der erhabenen Schilderung dieses Sinnbildes der seligen Gottgemeinschaft der Erlösten schließt das wunderbare Buch.

5. Die Verfasserfrage.

Eine neueste kritische Zeitströmung, welche unaufgehellten Dunkelheiten biblischer Schriften am besten durch Zerstückung beizukommen meint, will dies Meisterwerk urchristlich-prophetischer Dichtung in ein Flickwerk verschiedenartiger Hände und Zeiten verwandeln. Bald sollen zwei Ansätze aus den Jahren 66 und 68 hinterher dreifach, unter Trajan, Hadrian und Antonin, ergänzt worden sein; bald soll das Ganze nur ein Judenbuch sein, das ein Christ mit den sieben Sendschreiben versehen und mit kleinen Einschiebseln überarbeitet hätte; bald soll eine christliche Apokalypse aus dem Jahre 70 mit zwei jüdischen Apokalypsen aus der Zeit des Pompejus und des Caligula von einem Redactor am Ende des Jahrhunderts zusammengeschweißt sein u. s. w. Man darf diese vermeintlichen Entdeckungen eines verirrten Scharfsinns schon darum sich selbst überlassen, weil jeder der betreffenden Kritiker seinen Vorgänger widerlegt, um demnächst wieder von ganz anderen Entdeckungen aus einer Sinnestäuschung

überführt zu werden.[1]) Auch hievon abgesehen, ist eine kritische Hypothese, welche ein Buch historisch sinnlos macht — und jede Apokalypse, die verschiedenartige Zeitbeziehungen durcheinandermischt, wird sinnlos — keine Lösung irgendwelcher Schwierigkeiten; dagegen ist mit der Aufweisung einer einheitlichen künstlerischen Gestaltung unseres Buches die Einheit des Ursprunges und Verfassers dargethan. Gewiß hat der Verfasser der Apokalypse seine Vorbilder und Vorgänger gehabt, wie unter den uns bekannten alttestamentlichen Propheten, so unter den uns unbekannten neutestamentlichen. Nicht wenige Gedankenelemente und Darstellungsmittel werden ihm in dieser Weise gegeben gewesen sein, als eine hehre Stunde prophetischer Conception ihm unter den Eindrücken einer erschütternden Weltlage sein Buch in den Grundzügen eingab. Aber er hat aus dieser einheitlichen Conception heraus alles mit selbständigem Geiste und

---

[1]) Vgl. die lehrreiche Analyse der Apokalypse in Pfleiderer's „Urchristenthum", S. 318—355, welcher die damals neueste Zerstückungshypothese von Vischer zu Grunde liegt, und meinen Aufsatz wider die Vischer'sche Schrift (Stud. u. Krit. 1888, 1). Mit Recht bemerkt die neueste Einleitung ins N.T. (von D. Jülicher) über die in jüngster Zeit mit der Apokalypse vorgenommenen kritischen Experimente, dieselben machten den Eindruck, daß auf dem Boden der NTlichen Forschung nichts sicher und man vor nichts sicher sei. Um so weniger war es gerathen, diese Experimente um ein neues zu vermehren. D. Jülicher verkennt nicht, daß die stärksten Indicien des Buches auf den zwischen Nero's Tod und Jerusalems Zerstörung fallenden Moment deuten, während sie auf die Zeit Domitians gar nicht beziehbar sind. Gleichwohl rückt er die Abfassung des Buches ins Jahr 95 hinab und meint das Problem damit zu lösen, daß er die Einarbeitung einer älteren Schrift aus dem Jahre 69 annimmt. Allein so löst das Problem sich mit nichten, denn wenn ein späterer Apokalyptiker einen älteren benutzt hätte, so würde er, wie J. selbst sagt, das Veraltete, welches durch die Ereignisse Lügen gestraft war, beseitigt oder abgeändert haben: hier aber hätte der Autor dasselbe stehen lassen und auf diese Weise ein in sich widerspruchsvolles und geradezu sinnloses Weissagungsbuch hergestellt, das seinen Zweck völlig verfehlt und seine Leser muthwillig irregeführt hätte. Gegenüber dieser für die Jülichersche Hypothese vernichtenden Instanz wiegen die Gründe, welche gegen die einheitliche Entstehung des Buches im Jahre 68 oder 69 geltend gemacht werden, sehr leicht. Es sind wesentlich folgende drei. 1) Die Apokalypse setze bereits Rom als Todfeindin des neuen Glaubens und die Kirche als Märtyrerkirche schlechthin, das aber sei „lediglich auf Grund des neronischen Schreckens vom Sommer 64 nicht zu begreifen". Nach Tacitus war die neronische Verfolgung kein bloßer „Schrecken", sondern eine Massenhinrichtung (multitudo ingens), welche in den scheußlichsten Formen vollzogen ward: wenn dies erste und brutalste Attentat auf diejenige Gemeinde, „von deren Glauben in aller Welt geredet ward", die Christenheit zu

bewundernswerthem künstlerischen Geschick gestaltet. Kann jene Geburtsstunde des Buches, von der aus sich dasselbe nach jeder Seite hin aufschließt, nur in das Todesjahr Nero's fallen, ins Jahr 68, wie wir das glauben dargethan zu haben, dann kann von einer Unächtheit desselben keine Rede sein, sondern es bleibt nur die Frage, wer der Johannes gewesen sei, der — im Kreise der sieben kleinasiatischen Gemeinden lebend und wohlbekannt — dasselbe verfaßt hat. Für Johannes Marcus (Ap.-G. 12, 25), auf den einige Neueren gerathen haben, spricht gar nichts; weder läßt sich wahrscheinlich machen, daß derselbe ein Prophet gewesen, noch daß er zu dem kleinasiatischen Gemeindekreise in Beziehung gestanden, und davon, daß er außer den von Papias bezeichneten Petrus-erinnerungen irgendetwas geschrieben habe, weiß das Alterthum nichts. Weit empfehlender ist die Vermuthung des alten Dionysius von Alexandria, daß Johannes ὁ πρεσβύτερος, den ein Bruchstück des Papias neben dem Apostel

den apokalyptischen Stimmungen nicht exaltirt haben soll, was wäre denn bis zum Jahre 95 entfernt Vergleichbares geschehen, was diese Stimmungen besser begreifen ließe? 2) Die Verfallszustände einiger der apokalyptischen Gemeinden und das Vorhandensein der gnostisirenden Nicolaiten in denselben sollen nöthigen an eine spätere Zeit zu denken. Nun, Verfallszustände, ein Verlassen der ersten Liebe hat Paulus in Galatien und Korinth schon nach wenigen Jahren erlebt, und — um vom Jacobusbrief nicht zu reden — der Hebräerbrief setzt um eben die Zeit, in welche die Apokalypse nach Kap. 17, 10 fällt, in seinem Leserkreise sogar die dringende Gefahr eines Abfalles vom Christenthum voraus. Gnostisirende Irrlehre aber kennt schon vorher der doch auch von Jülicher als ächt anerkannte Kolosserbrief, und die Motive, aus denen leichtfertige Pauliner zu den Nicolaiten der Apokalypse werden konnten, liegen in 1. Kor. 6, 12f.; 8, 1f. klar vor Augen. 3) sollen Stücke wie Kap. 10, 1—11, 14; Kap. 12. 13. u. 17 sich in den Hauptplan des Werkes nicht fügen. Daß sie das doch thun, hoffe ich in der obigen Darlegung jenes Hauptplanes gezeigt zu haben. Besonders seltsam ist mir der Anstoß erschienen, den J. an der Stelle 11, 8 nimmt. Die „große Stadt“, in welcher die beiden Zeugen umgebracht werden, soll nach ihm im ursprünglichen Context „natürlich“ Rom sein, weil dieses 16, 19 ebenfalls „die große Stadt“ (Babylon) heißt, und erst der spätere Redactor soll sie in Jerusalem umgedeutet und die Worte ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη hinzugesetzt haben. Als ob der Verfasser dieser Specialweissagung über Israel und Jerusalem die zwei Zeugen, welche dem gedemüthigten Judenvolke Buße predigen, plötzlich nach Rom versetzt haben könnte; als ob er nicht Jerusalem von Rom geflissentlich dadurch unterschieden hätte, daß er das eine geistlich Sodom, das andere geistlich Babylon nannte, und als ob nicht v. 13 ausdrücklich die Deutung der πόλις auf Jerusalem bestätigte, indem derselben zu $^9/_{10}$ Bekehrung und Rettung verheißen wird, während Babylon-Rom völlig zu Grunde gehen soll! —

Johannes als einen persönlichen Jesusjünger erwähnt und der ebenfalls in Ephesus gelebt haben soll, der Verfasser sei. Man kann dafür anführen, daß der Apokalyptiker sich nicht als Apostel bezeichnet, vielmehr sich den „Propheten" zuzurechnen und von den Aposteln, deren Namen er auf die Grundsteine des himmlischen Jerusalem setzt, zu unterscheiden scheint (vgl. 18, 20; 19, 10; 21, 14; 22, 9). Daher wird, wer von der apostolischen Abfassung des Johannesevangeliums überzeugt ist und es andererseits für unmöglich hält, beiderlei Schriften demselben Verfasser zuzuerkennen, immer gern zu dieser Vermuthung vom Johannes Presbyteros greifen. Man kann sich dennoch nicht verhehlen, daß sie auf schwachen Füßen steht. Sie ist eine Hypothese und keine Ueberlieferung; sie räth auf einen Mann, von dem man — seine Existenz abgerechnet — so gut wie nichts weiß, während der Aufenthalt des Apostels Johannes in Ephesus zu den bestbezeugten Thatsachen des christlichen Alterthums gehört, und sie hat die einmüthige Ueberlieferung wider sich, welche — selbst in ihrer Patmossage — diesen Apostel als den Verfasser der Apokalypse bezeichnet. Insonderheit ist es schwer, das Zeugniß eines Justin, der in solcher Zeitnähe lebte, und eines Irenäus, der durch seinen Lehrer Polykarp über den Apostel so wohlunterrichtet war, des Irrthums und Mißverständnisses zu zeihen. Daß der Apostel Johannes da, wo er als Prophet redete, sich nicht auch den „Propheten" hätte zurechnen können, und daß er nicht dennoch auf das unsterbliche Vorrecht, welches der Herr ihm durch die Aufnahme in die Zwölfzahl gegeben, hätte so stolz sein können, um im Geiste seinen Namen auf einer der zwölf Grundvesten des himmlischen Jerusalem geschrieben zu sehen, läßt sich nicht behaupten. Schwerer wiegt für den, welcher ihm die Urheberschaft des vierten Evangeliums nicht abzusprechen vermag, die Verschiedenheit sowohl der Sprache als der Denkart (— der letzteren zumal in prophetischen Dingen —), die unleugbar zwischen beiden Schriften besteht. Doch hat ein Mann von soviel geschichtlichem Sinn und literarischem Geschmack wie Karl Hase es für möglich gehalten, beide als Erzeugnisse verschiedener Lebensstufen desselben Mannes zu begreifen, und selbst Baur hat eine gewisse Verwandtschaft zwischen Apokalypse und Johannesevangelium geltend gemacht. Die Ungleichheit der Sprache erklärt sich einigermaßen aus der Ungleichheit des poetischen und des historischen Styls und namentlich aus dem Bestreben des Apokalyptikers, manche feierliche hebräische Formel in hebraisirend-incorrectem Griechisch

nachzubilden; außerdem begriffe es sich, daß ein von Jerusalem nach Ephesus verpflanzter Palästinenser nach zwanzigjährigem Aufenthalt unter Griechen ein reineres Griechisch schriebe als im ersten Jahre seiner Uebersiedelung. Was aber die verschiedenartige Denkart über prophetische Dinge angeht, so fragt es sich, ob nicht das Erlebniß der Zerstörung Jerusalems und der Folgezeiten mit ihrer starken Enttäuschung der urchristlichen Parusie-gedanken gerade einen Mann wie den Apostel Johannes zu einer Umbildung seiner prophetischen Ideen, zu geistigerem Neu-verständniß der Wiederkunftsreden des Herrn angehalten haben könnte, wie ein solches in den Abschiedsreden des Evangeliums und im ersten Briefe im Vergleich mit der Apokalypse vorliegt. Schwerlich ist doch der Abstich zwischen der Apokalypse und dem vierten Evangelium so groß, wie z. B. zwischen Goethe's Erstlingsdrama und seiner Iphigenie, und doch hat derselbe Mann in verschiedenen Lebensstadien beide gedichtet. Der Apostel Johannes, mag man ihn nach der Apokalypse oder nach dem Evangelium beurtheilen, ist jedenfalls einer der tiefinnigsten Geister des Urchristenthums gewesen, und die Dürftigkeit unserer näheren Kenntniß dieser außerordentlichen Persönlichkeit muß uns abhalten, über seine Hervorbringungsfähigkeit nach dieser oder jener Seite abzusprechen. — Bei alledem ist die Verschiedenheit der Apokalypse und der übrigen johanneischen Schriften so groß und die Frage der Verfasserschaft so ungelöst, daß wir beiderlei Schriftdenkmale einer getrennten biblisch-theologischen Betrachtung zu unterwerfen haben, indem sie, auch wenn der Verfasser derselbe sein sollte, doch eine verschiedene Weltanschauung zum Ausdruck bringen. Und damit verliert die Verfasserfrage für unsere hiesige Aufgabe ihr Gewicht. —

Die poetisch-prophetische Art des Buches bringt es mit sich, daß in demselben nicht entwickelte Lehrgedanken, sondern nur — meist symbolische — Anschauungen zu suchen sind. Ebendarum ist es ohne einigen poetischen Sinn und Geschmack unmöglich, die Apokalypse richtig auszulegen. Denn der ächte Prophet ist ein ächter Dichter, nur daß nicht eine selbsterzeugte ästhetische, sondern eine gottgegebene religiöse Idee ihn bewegt; und der Apokalyptiker insonderheit ist, wie die ganze Anlage und Durchführung seines Werkes zeigt, Dichter in großartigster und bewußtester Weise. Die Exegese aber hat sich in unglaublichem Umfang an ihm versündigt, und zugleich sich selbst die Räthsel seines Buches unbezwinglich aufgethürmt, indem sie fortwährend Darstellungen als prosaisch-ernstliche nahm,

die poetisch gemeint sind. Deßungeachtet spricht sich in den symbolisch-poetischen Anschauungen des Buches, und wievielmehr in seinen gelegentlichen wirklich dogmatischen Andeutungen, ein bedeutsamer und eigenthümlicher Lehrgehalt aus. Wir werden denselben am besten überblicken, wenn wir folgende Hauptstücke unterscheiden: 1. Himmel und Erde; 2. das Lamm Gottes; 3. die Gemeinde der Heiligen; 4. die Endgeschichte.

Zweites Kapitel.

Himmel und Erde.

1. Gottesidee. Die Weltgeschichte ist der Apokalypse ein großes Drama, das zwischen Himmel und Erde sich abspielt und das, nachdem der Widerstreit beider die äußerste Spannung erreicht hat, mittelst des Weltgerichts in den Einklang beider ausgeht. In Beziehung auf diesen Weltverlauf ist von vornherein die Idee Gottes gefaßt: er heißt das A und das Ω des Weltverlaufs, „der Erste und der Letzte", „der Ursprung und das Endziel" (1, 8; 21, 6), oder — dem paulinischen ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα entsprechend: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (1, 8; 4, 8). Wenn in dieser letzteren Formel, die einer an 2. Mos. 3, 14 anknüpfenden jüdischen nachgebildet ist, nicht ὁ ἐσόμενος, sondern ὁ ἐρχόμενος gesagt wird, so geschieht das im Hinblick auf Gottes Kommen zum Weltgericht. Ebenso liegt es im Charakter des Buches, daß vor allem Gottes Erhabenheit über die natürliche Welt, seine absolute Herrscherstellung hervorgehoben wird. Er ist „der Lebendige von Ewigkeit zu Ewigkeit" (4, 9. 10; 7, 12; 10, 6; 15, 7); er ist der Schöpfer, durch dessen Willen alle Dinge sind, der Quell alles Lebens (4, 11; 10, 6; 14, 7), er ist der „Herr" schlechthin (κύριος), der Gebieter (δεσπότης), der Allgewaltige (1, 8; 4, 8; 6, 10; 11, 17). Auffallen kann dabei nur, daß ihm, seiner Allmacht unerachtet, die Macht, Ehre, Gewalt in der Welt wiederholt angewünscht oder als erst erlangte zugesprochen wird (4, 11; 5, 13; 7, 12; 11, 17): aber das ist die ganz richtige Unterscheidung zwischen der Allmacht, die Gott an sich in der Welt hat und der vollkommenen Gottesherrschaft, welche erst das Ziel der

Weltgeschichte ist. In der Welt der Freiheit und Sünde ist Gott bei aller Macht der Weltregierung doch nicht der völlige und alleinige Herrscher; aber es ist das Ziel des Weltregiments und das Gebet der Frommen, daß er es werde. — Als die Leitsterne seines Weltregiments treten weiter seine ethischen Eigenschaften hervor, seine Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit. Er ist der μόνος ὅσιος (15, 4; 16, 5), der dreimal ἅγιος (4, 8; 6, 10): beide Bezeichnungen der Heiligkeit, — jene eigentlich die Frömmigkeit, Gewissenhaftigkeit, diese den Gegensatz gegen das Endliche und das Böse ausdrückend — sind kaum unterscheidbare Betonungen der ethischen Vollkommenheit Gottes. Der „Heilige" aber ist nach 6, 10 zugleich der Wahrhaftige, (ὁ ἀληθινός, ein Wort, das in der ganzen Apokalypse im Sinne von ἀληθής steht; vgl. 19, 1; 21, 5; 22, 6),[1]) d. h. der Worthaltende, sich selbst und seinen Zusagen Getreue. Und dieser göttlichen Wahrhaftigkeit ist wiederum, wie 16, 7; 19, 1. 2 zeigt, seine Gerechtigkeit verwandt, die sittliche Rechtheit, vermöge deren er nur nach der Norm seines sittlich vollkommenen, heiligen Wesens entscheidet und verfährt. Diese Gerechtigkeit schließt natürlich auch die strafende Vergeltung des Bösen ein, wie sie in Stellen wie 15, 3 und 16, 7 betont wird, aber sie geht nicht darin auf; die Strafgerechtigkeit ist doch nur ein Ausfluß jener umfassenderen sittlichen Eigenschaft, vermöge deren Gott allezeit thut, was der Mensch als sittliches Wesen allezeit thun *sollte* (vgl. 22, 11 ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι). — Allerdings bringt es der eigenthümliche Inhalt und Zweck unseres Buches mit sich, daß vorzugsweise die richtende und strafende Seite des Verhältnisses Gottes zur Welt hervortritt: darum ist es doch ganz verkehrt, von einem jüdischen Zornes- und Rachegott der Apokalypse zu reden. Den Gedanken, daß Gott über das Böse zürne und dasselbe schließlich richtend vertilge (6, 17; 11, 18; 19, 15), hat die Apokalypse mit dem ganzen Neuen Testament gemein. Aber auch ihr sind die Zornesoffenbarungen, die sie verkündet und ausmalt, nur die nothwendige Kehrseite der göttlichen Liebesoffenbarung in Christo: diese ist jenen Zornesoffenbarungen vorausgegangen, um zu retten, was sich retten lassen will; sie überdauert und überragt sie auch in ihrer ewigen Vollendung. Alle Zornes- und Gerichts-

[1]) Die Bedeutung „ächt", die ἀληθινός im classischen Griechisch im Unterschiede von ἀληθής hat, in der Apokalypse herauspressen zu wollen (vgl. Düsterdiecks Commentar), führt zu gesuchten und matten Deutungen.

ankündigungen unseres Buches, die übrigens immer noch von Bußrufen durchzogen sind (11, 3; 14, 6. 7), werden doch überboten durch das Endziel der Weissagung, die Vollerfüllung der alten seligen Verheißung: „Siehe da, die Hütte Gottes unter den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk und Er wird ihr Gott sein" (21, 3). In diesem Weltziele des himmlischen Jerusalem, der Herstellung der Welt zum ewigen vollkommenen Gottesreiche, in welchem jeder Ueberwinder ein Gottessohn und Miterbe Christi sein soll (21, 7), bricht die christliche Gottesidee, die Idee der ewigen heiligen Liebe, durch alle Wetterwolken des Weltgerichts hindurch. Aber sie ist auch von vornherein der Grund dieser Prophetie; denn der Ewige, der da ist und der da war und der da kommt, ist ja „der Vater Jesu Christi" (1, 6; 2, 27; 3, 5; 3, 21; 14, 1), „unseres Herrn, der uns geliebt und uns erlöst hat aus unseren Sünden durch sein Blut, und uns seinem Gott und Vater zum Reiche, zu Priestern gemacht hat" (1, 5. 6).

2. Die höhere Welt. Seiner dichterischen Art gemäß entwirft uns das Buch ein förmliches Gemälde der göttlichen Herrlichkeit. Gott wohnt (13, 6) oder thront (4, 2) im Himmel. Sein Anblick ist gleich einem Jaspis und Sardius, ein smaragdener Regenbogen wölbt sich über seinem Thron (4, 3). Blitze und Donner gehen von diesem Throne aus (4, 5); vor ihm brennen sieben Fackeln, die uns erklärt werden als „die sieben Geister Gottes" (4, 5; 1, 4); ein krystallenes Meer, welches 15, 2 mit Feuer gemischt erscheint, breitet ebendort sich aus. Um den Thron stehen vier Wesen (ζῶα, Lebendige), vorn und hinten voller Augen, einem Löwen, Stier, Menschen und Adler gleich, also die vier Cherubim (4, 6), und wiederum sitzen daselbst auf Thronen „die vierundzwanzig Aeltesten", angethan mit weißen Kleidern und goldenen Kronen (4, 4). Endlich umgeben den Gottesthron Myriaden von Engeln (5, 11), welche mit den Cherubim und den Aeltesten Gott lobpreisen. Aber auch ein Altar steht im Himmel, auf den die Gebete der Heiligen als Rauchwerk kommen (5, 8; 8, 3. 4) und unter dem die Seelen der Märtyrer ihre Stätte haben (6, 9); ja eine Stiftshütte mit der Bundeslade, ein Tempel Gottes ist im Himmel vorhanden (11, 19); aus letzterem gehen 15, 5. 6 die Engel mit den sieben Zornesschalen hervor. Und 21, 2 endlich kommt die ganze ewige Gottesstadt, das neue Jerusalem, vom Himmel zur Erde hernieder. — Die dichterische Freiheit, mit der alle diese Sinnbilder

gedacht sind, geht daraus hervor, daß einmal ein offener Gottesthron und dann wieder ein verborgenes Wohnen Gottes in der Stiftshütte ruhig nebeneinander steht: Gott ist eben beides zugleich, verborgen und offenbar. So sind überhaupt alle diese Bilder von sinnvoller Bedeutung. Die Edelsteine, mit denen der Anblick Gottes verglichen wird, der lichte Jaspis und der rothe Sardius, scheinen (wie bei Hesek. 1, 26. 27) die Licht- und Feuernatur Gottes anzuzeigen, seine Reinheit und seine Eifersglut: daß auch wenn letztere nur auf seinen Zorn zu beziehen sein sollte, seiner Liebe und Treue nicht vergessen ist, zeigt der ewige Friedensbogen, das Bundeszeichen, über seinem Thron (1. Mos. 9, 12. 13). Das krystallene Meer vor Gottes Thron dürfte das Sinnbild seines weltregierenden Rathschlusses sein, der meerestief und dennoch krystallklar ihm immer vor Augen steht. Mit Feuer gemischt wird dies Meer, weil Gottes Rathschluß den Zorn des Weltgerichts mitenthält; ebenso werden die vom Throne ausgehenden Blitze und Donner seine in die Welt fortwährend ergehenden Offenbarungen und Gerichte bedeuten. Die vier Cherubim sind nach alter, hier gewiß zutreffender Deutung die Sinnbilder der gottpreisenden Kreatur, als deren edelste Gestalten Löwe, Stier, Mensch und Adler erschienen, und die vierundzwanzig Aeltesten ebenso die Vertreter der menschlichen Gottesgemeinde, vierundzwanzig entweder nach der Zahl der jüdischen Priesterklassen, oder vermöge einer Zusammenrechnung der zwölf Stammväter Israels und der zwölf Apostel Jesu als der Häupter der alt- und der neutestamentlichen Gemeinde. Diese Aeltesten tragen die weißen Kleider der Heiligkeit und die Kronen ewiger Königshoheit, die sie 4, 10 Gotte zu Füßen legen, weil sie sie seiner Gnade verdanken. — In alledem stellt sich — ähnlich wie im Hebräerbrief und überhaupt im ganzen Neuen Testament — der Himmel dar als die Idealwelt, in der die Herrlichkeit Gottes sich unmittelbar und ungebrochen spiegelt, während sie auf Erden mit der menschlichen Freiheit und Sünde um ihre Verwirklichung zu ringen hat. Aber diese Idealwelt ist dazu bestimmt in die menschliche Geschichtswelt niederzusteigen und sich in ihr zu verwirklichen. Alles alttestamentliche Heiligthum ist vorläufiges Abbild der himmlischen Welt hier auf Erden; vom Himmel stammt der Gottessohn, das Kind des hehren Weibes, das mit der Sonne bekleidet und mit den Sternen bekränzt ist, und zuletzt steigt die ewige Gottesstadt, in der Gott und Menschen zusammenwohnen, vom Himmel zur Erde hernieder. Desgleichen

werden alle Rathschlüsse Gottes, welche das Buch weissagt, zuerst im Himmel verkündet und gefeiert und im Himmel vom Seher geschaut, ehe sie auf Erden zur Ausführung kommen: der Himmel ist der Lebensherd der irdischen Weltgeschichte, sofern sie aus Gott ist und zu Gott geht.

3. Der Geist und die Geister. Als lebendiges Band zwischen der höheren und der irdischen Welt erscheint vor allem der Geist. Ein Begriff, der in alttestamentlicher Weise bald in weiterem und weitestem Sinne, bald in engerem angewandt wird. In der Stelle 11, 11, wo „Lebensgeist aus Gott" in die getödteten zwei Zeugen fährt und sie auferweckt, und noch mehr 13, 15, wo dem Standbilde des „Thieres" Geist gegeben wird, daß es reden kann, bedeutet das artikellose πνεῦμα nichts anderes als das immaterielle Lebensprincip, das die Kreatur beseelt. Anders wenn der Verfasser von „dem Geiste" (τὸ πνεῦμα) redet: dann meint er den göttlichen Geist als Princip der Weissagung. Das ist der „Geist", der in den sieben Sendschreiben „zu den Gemeinden redet" (2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22), der 14, 13 der kämpfenden Gemeinde zuruft: Selig die Todten, die in dem Herrn sterben, von nun an; der 22, 17 zusammen mit der „Braut", der Gemeinde, dem Herrn Jesu ein Komm! entgegenruft. Er heißt ausdrücklich, 19, 10 „der Geist der Weissagung", und wenn ebendort gesagt wird, „das Zeugniß Jesu ist der Geist der Weissagung", so will das ausdrücken, daß durch ihn Jesus vom Himmel herab sein geschichtliches Zeugniß fortsetze und sich fortgehend bezeuge, wie denn die sieben Sendschreiben ebenso ausdrücklich als Dictate Christi wie als Aussprachen „des Geistes" bezeichnet werden. Wer von diesem Geiste ergriffen und erfüllt wird, der ist „ἐν πνεύματι", im inspirirten, entzückten Zustand (1, 10; 4, 2; 17, 3; 21, 10). Dabei wird gleichwohl, in Anerkennung dessen, daß der Geist der Weissagung sich in jedem Propheten individualisirt und seine besondere Art und Schranke hat, auch in der Mehrzahl von „Geistern der Propheten" gesprochen (22, 6; vgl. 1. Kor. 14, 32). Ebendort heißt Gott der „Gott der Prophetengeister": aber auch der Satan hat seine (falschen) Prophetengeister; so werden 16, 14 „drei unsaubere Geister", πνεύματα δαιμονίων, aufgeführt, welche aus dem Munde des Drachen, des Thieres und des Pseudopropheten ausgehen, um die Könige der Erde zu verführen, daß sie dem Thiere Beistand leisten und mit ihm ins Verderben gehen. — Von diesen Prophetengeistern allen, bösen und

guten, sind jene „sieben Geister Gottes“ zu unterscheiden, welche nach 1, 4; 4, 5 als Fackeln vor seinem Throne leuchten, und zugleich nach 5, 6 in Christo sind als des Lammes sieben Augen, ausgehend über die ganze Erde. So hatte schon Sacharja 3, 9; 4, 10 von „sieben Augen des Herrn“ geredet, welche das ganze Land durchziehen, und von sieben Augen des Grundsteins, den Gott in Jerusalem gelegt, und Jesajah hatte 11, 2 den Geist des Herrn, der auf dem Davidssproß ruhen solle, in siebenfacher Eigenschaftlichkeit beschrieben: diese siebenfache d. h. vollkommene Beschaffenheit des Geistes Gottes wird von der späteren Prophetie ausgeprägt zu sieben Augen weltdurchdringender göttlichen Weisheit, zu sieben Geistern, mit welchen Gott die Welt durchschaut. Daß auch der Apokalyptiker mit diesen sieben Geistern den einen persönlichen Geist Gottes in dessen ganzer Fülle meint, geht schon daraus hervor, daß er 1, 4 von Gott, von den sieben Geistern, und dann erst von Jesu Gnade und Frieden anwünscht: nicht geschaffene Geister konnte er Jesu voranstellen als Gnade- und Friedenspender, sondern nur dem ewigen Gottesgeiste konnte er den geschichtlichen Heiland unterordnen als den Träger desselben. Aber noch deutlicher redet, daß dieselben sieben Geister Gottes, welche vor seinem Throne als Fackeln brennen, im Lamme als dessen Augen sind: das Gotteslamm Jesus ist eben der „Christus“, der mit dem Geiste Gottes in dessen ganzer Fülle Gesalbte; er ist, wie die sieben Augen neben den sieben Hörnern anzeigen, der Träger wie der göttlichen Königsmacht, so der ewigen Weisheit, des heiligen Geistes. — Daß freilich bei aller dichterischen Unterscheidung der sieben Gottesgeister von Gott selber dem Geiste keine von Gott verschiedene Persönlichkeit zugeschrieben werden will, leuchtet ein: wie könnte Eine Person zugleich sieben Personen sein und zugleich vor Gott stehen, Jesu innewohnen und über die ganze Erde ausgesandt werden? Vielmehr ist klar, daß mit diesen bildlichen Darstellungen nichts anderes ausgedrückt sein soll, als daß der Geist Gottes einerseits das Gott selbst stätig eignende ewige Licht sei, zugleich aber in seiner ganzen Fülle in Christo wohne, und als das Princip der göttlichen Immanenz und Offenbarung die ganze Welt durchdringe. Inwiefern letzteres im Sinne des Schöpferverhältnisses Gottes zur Welt von allem aus Gott stammenden Leben, oder im Sinne der Heilsordnung von dem neuen Leben der Gläubigen, oder endlich von der prophetischen Erleuchtung, die von Gott ausgeht, gemeint sei, läßt sich kaum ausmachen. Für die erstere Beziehung könnte man sich

auf den allgemeinsten Sinn von πνεῦμα berufen, wie er 11, 11 vorliegt; für die zweite darauf, daß 1, 4 von den sieben Geistern Gottes „Gnade und Frieden", also Gaben des neuen Lebens in Christo angewünscht werden. Aber die Natur der Apokalypse bringt es mit sich, daß ihr der Geist Gottes allermeist als Princip der Eingebung und Weissagung in Betracht kommt, und das stimmt auch am meisten mit der alttestamentlichen und urapostolischen Betrachtung zusammen.

4. Die Engel. Aber die Apokalypse hat für den lebendigen Zusammenhang von Himmel und Erde noch eine andere Anschauung: das sind die Engel. Kein Buch des Neuen Testaments macht von der Engelvorstellung einen so ausgiebigen Gebrauch wie dieses am meisten poetische und symbolische, was für den poetisch-symbolischen Charakter dieser Vorstellung von vornherein zu merken ist. Sieben Engel stehen vor Gottes Angesicht (8, 2); die sieben Gemeinden haben ihre sieben Engel, welche durch ebensoviele Sterne versinnbildlicht werden, während die Gemeinden mit sieben goldenen Leuchtern verglichen sind (1, 20). Sieben Engel blasen die Posaunen des Weltgerichts (8, 6), und wiederum sieben Engel gießen die weltgerichtlichen Zornesschalen über die Erde aus (15, 1). Ein auslegender Engel tritt wiederholt dem Seher zur Seite (17, 1. 7; 19, 9. 10; 22, 8. 9); die meisten visionär geschauten Zukunftsvorgänge werden durch Engel verkündigt oder vorgeführt; endlich wird die gesammte Apokalypse 1, 1 einem vermittelnden Engel zugeschrieben. Die Zahl der Engel ist μυρίαδες μυριάδων und χιλίαδες χιλιάδων (5, 11); sie sind im Himmel heimisch, wo sie Gott lobpreisen, aber zugleich sind sie, wie ihr Name sagt, die Boten Gottes, Mittelglieder zwischen Himmel und Erde, Vermittelungen des göttlichen Willens in Natur und Geschichte. Kap. 7, 1 haben vier Engel die vier Winde in ihrer Gewalt; 16, 5 erscheint ein „Engel der Gewässer"; 10, 9 überbringt ein Engel dem Seher das neue Offenbarungsbuch, und wiederum verkündigt 14, 6 ein solcher das „ewige Evangelium" u. s. w. Aber auch die höllischen Heuschrecken werden 9, 11 von einem „Engel des Abgrundes", der Apollyon, Verderber heißt, auf den Plan gebracht, und auch er steht in Gottes Dienst. Die herkömmliche Unterscheidung von guten und bösen Engeln will hier ebensowenig passen wie bei Paulus. Natürlich ist in diesem poetischen Buche die Zeichnung durchaus die persönlicher Wesen; die Engel heißen „heilig", Knechte Gottes, Mitknechte der

Menschen, daher sie von diesen nicht angebetet werden sollen (19, 10; 22, 9): andererseits erscheinen sie doch ebenso wie im Hebräerbriefe nirgends als Endzwecke Gottes, wie es die Menschen sind, nicht als Mitbürger im himmlischen Jerusalem; sie sind Vermittelungen göttlicher Willensacte, sie sind die göttlichen Ideen, die in Naturgebieten und Geschichtserscheinungen die tragende Kraft, das leitende Princip bilden. Besonders merkwürdig und lehrreich sind in dieser Hinsicht die Engel der sieben Gemeinden (1, 20; 2, 1. 8. 12 u. s. w.). Nur Geschmacklosigkeit hat sie in Bischöfe umdeuten oder mit einem irvingianischen Gemeindeamt betrauen können: sie sind wirkliche Engel. Daß sie durch Sterne dargestellt werden (1, 20), hätte man nicht dawider anführen sollen; auch die sieben Geister Gottes werden als himmlische Fackeln, und die gefallenen Engel 12, 4 und 9 als fallende Sterne symbolisirt. Aber wenn man sieht, wie sie im Namen ihrer Gemeinden Lob und Tadel empfangen, ohne von denselben in ihrem Charakter irgend unterschieden zu werden, auch ohne daß sie aufgefordert werden auf dieselben einzuwirken, so leuchtet ein, daß sie denselben gar nicht persönlich gegenüberstehen, sondern nur die himmlischen Gegenbilder derselben sind, wie die Sterne als Himmelslichter den Lichtern der goldenen Leuchter auf Erden entsprechen. In ähnlicher Weise wie nach Dan. 10, 13. 20 jedes Volk seinen Schutzengel hat, seinen Volksgeist, welcher dasselbe gleichsam vor Gott vertritt, und wie nach Matth. 18, 10 jedes Menschenkind einen „Engel“ hat, einen Genius, in welchem die individuelle Idee dieses Menschenlebens Gotte vor Augen steht, so hat der Verfasser jeder Gemeinde ihren Engel oder Genius zugedacht, die Idealgestalt ihrer Individualität, das geistige Bild, in dem sie vor dem Herrn der Kirche steht. — In anderer Weise räthselhaft sind „die sieben Engel, welche vor Gott stehen“ (8, 2). Der Seher führt sie mit dem bestimmten Artikel als schon bekannte Größen ein und erinnert uns damit sofort an „die sieben Geister, welche vor Gottes Thron sind“ (1, 4; 4, 5). Zwar wollen die meisten Ausleger von einer Einerleiheit nichts wissen, aber mit welchem Rechte, da doch nach Hebr. 1, 14 die Engel πνεύματα sind, πνεύματα λειτουργικὰ ἀποστελλόμενα, ganz ebenso wie nach Apok. 5, 6 die sieben Geister Gottes ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν? Hat der Apokalyptiker die sieben „Geister“, in die er den Einen Geist Gottes zerlegte, hienach gelegentlich auch als sieben Thronengel Gottes vorgestellt? Dann würde auch der „Engel“, durch den nach 1, 1 Gott seinem Knechte Johannes die ganze Apo-

kalypse hat zu Theil werden lassen und mit dem die Ausleger nichts anzufangen wissen, weil er im Buche selbst theils durch Himmelsstimmen, theils durch einzelne Engelerscheinungen ersetzt wird, sich aufs beste erklären: er wäre das πνεῦμα προφητείας, welches den Seher zum Schauen seiner Gesichte befähigt. Wie dem auch sei, ein weitgehendes Ineinanderspielen der Anschauung von den „Geistern" und von den „Engeln", wenn beiderlei Vorstellungen auch nicht ganz ineinander aufgehen, scheint stattzufinden, und sich auch von dieser Seite her zu bestätigen, daß die Engel die Einzelstrahlen aus der Fülle und Herrlichkeit der Idealwelt sind, welche die natürlich-geschichtliche Welt beseelen und durchgeisten.

5. Der Drache. Aber freilich sind es nicht blos göttliche Geister und Kräfte, welche die sichtbare Welt bewegen und beherrschen, sondern auch ungöttliche, dämonische. Gotte dem dreimal Heiligen, Ewig-guten steht Satan gegenüber, „die alte Schlange", wie er in Anspielung auf 1. Mos. 3 genannt wird, „der Verführer des Erdkreises" (12, 9). Er wird uns gemalt (12, 3) als ein großer feuerrother Drache mit sieben Häuptern und Diademen und mit zehn Hörnern, mit seinem Schweif den dritten Theil der Sterne vom Himmel fegend. Das bedeutet, daß Blutgier, Mordlust sein Wesen ist (Joh. 8, 44), sowie daß er gewaltige Macht und königliche Herrschaft besitzt, über alle andere Macht und Königsgewalt auf Erden, und nicht blos eine irdische Macht und Weltherrschaft, sondern eine bis in den Himmel hineingreifende; den „dritten Theil der Sterne", d. h. der Engel, der welttragenden Gotteskräfte hat er aus ihrer idealen Ordnung herausgerissen und sich unterthänig gemacht. Aber ein vollkommener Irrthum ist es, um alles deßwillen in der Apokalypse eine Mythologie des Teufels als eines gefallenen Engels zu finden; auch in ihr so wenig wie überall sonst läßt sich das Neue Testament auf eine Theorie vom kosmischen Ursprung des Bösen ein. Der Satan der Apokalypse wie der Satan der Bibel überhaupt ist nicht ein „gefallener Engel", sondern er ist das in der Welt thatsächlich vorhandene und mächtige böse Princip. Er hat seine Engel, die Dämonen oder Dämonengeister (16, 14),[1] welche nach 9, 20 von den Heiden mittelst

---

[1]) Daß die Stelle 16, 14 den „unsaubern Geist" von dem „Dämon" noch unterscheiden wolle, ist nach der parallelistischen Stelle 18, 2 nicht wahrscheinlich. Der Ausdruck πνεῦμα δαιμονίου ist ebenso pleonastisch hier wie Luc. 4, 33.

der Götzenbilder angebetet werden und nach 16, 14 trügerische Wunder und Weissagungen auszugeben vermögen; aber diese Satansengel (vgl. 2. Kor. 12, 7) sind wiederum nichts anderes als die Besonderungen des bösen Princips, die mannigfaltigen Mächte des Verderbens, welche in Natur und Geschichte zu Tage treten (vgl. 9, 1. 11. 13. 14. 15). Nur irrigerweise hat jene mythologische Ansicht vom Falle Satans sich auf die Schilderung 12, 7f. berufen können. Diese Schilderung, nach welcher der Satan und seine Engel vom Erzengel Michael (Dan. 10, 13. 21; 12, 1) und dessen Heerschaaren vom Himmel gestürzt und auf die Erde geworfen werden, bezieht sich nicht auf den vorgeschichtlichen mythischen Sündenfall der Engel, sondern, wie der Zusammenhang ganz unzweifelhaft darthut, auf die in den Geschichtsmoment der Erlösung fallende, durch das Erdenleben des Messias (v. 5) herbeigeführte principielle Veränderung der Weltstellung Satans. Bis zum Momente der Erhöhung Christi, also des vollendeten Heilswerkes hatte Satan seinen Standort in gewissem Sinne im Himmel, wo er auch v. 3 dem Seher (schon als Drache) erscheint: nun erst wird er überwunden und herabgestürzt, so daß „seine Stätte im Himmel nicht mehr zu finden ist“ (v. 8); „nun erst ist das Heil und die Macht und das Reich Gottes und die Gewalt seines Messias geschehen“, d. h. eingetreten und wirklich geworden. Das klingt für unsere mehr an mythologische als an biblische Satansvorstellungen gewöhnten Ohren vielleicht seltsam, und ist doch ganz dieselbe Vorstellung, wie sie schon in Jesusworten wie Luc. 10, 18; Joh. 12, 31 vorliegt, ja wie schon die biblische Grundstelle vom Satan Hiob 1, 6, die denselben unter den Gottessöhnen im Himmel als den Verdächtiger des Frommen auftreten läßt, es nicht anders zu erwarten gibt. Der Gedanke ist an sich klar und einfach genug. Bis zur vollendeten Erlösung war das weltbeherrschende Böse eine Macht, die auch vor Gott in Betracht kam und ihren finsteren Schatten bis in sein Antlitz hineinwarf: es „verklagte, sagen die Himmelsbewohner 12, 10, unsere Brüder (die Menschen) Tag und Nacht“; es stand als ungebrochene Scheidewand zwischen Gott und Menschen und verhüllte den letzteren kraft des Bewußtseins ungesühnter Schuld das Angesicht der ewigen Liebe. Durch die Erlösung aber ist das anders geworden: das Böse hat zwar noch auf Erden große Macht (v. 9—12), aber im Himmel, vor Gott kommt es nicht mehr in Betracht, es ist getilgt, im Princip überwunden. — Dabei ist höchst lehrreich für das ganze in unserm

Buche gedachte Verhältniß von Himmel und Erde, wie der in Wirklichkeit doch auf Erden, in der irdischen Weltgeschichte erkämpfte Sieg Christi über den Satan (vgl. 3, 21; 5, 5) hier als himmlische Thatsache, als Sieg Michaels und seiner Engel über den Drachen und dessen Gefolge dargestellt ist (12, 7). Unmöglich kann damit ein anderes, selbständiges Ereigniß im Himmel gemeint sein, wie denn auch sogleich v. 11 das „Blut des Lammes" und „das Wort seines Zeugnisses" als die Mächte erscheinen, durch welche die Menschenkinder nunmehr den Satan zu überwinden im Stande sind. Sondern jener πόλεμος ἐν οὐρανῷ ist nichts anderes, als der himmlische Reflex oder das Idealbild des irdisch-geschichtlichen Sieges, welchen der Gekreuzigte und Auferstandene über das weltbeherrschende Böse erkämpft hat. Hiemit bestätigt sich also, was wir über den Himmel als Idealreich und über die Engel als personificirte Gottesgedanken gesagt haben: der Erzengel Michael ist nicht eine von Gott oder Christus unterschiedene wirkliche Persönlichkeit, sondern ist der personificirte göttliche Heilsgedanke, das Sinnbild der über die Weltmacht des Bösen triumphirenden göttlichen Liebesmacht. Und so ist schließlich auch Satan in dieser Darstellung im Grunde eine symbolische Figur, nur das Symbol einer ungeheuren realen Macht. Er ist der dem ewigen Lichte gegenüber in der Welt vorhandene finstere Todesschatten des Bösen, das widergöttliche Weltwesen in seiner Einheit gedacht. Nicht als hätte der Apokalyptiker sich ihn nicht als Persönlichkeit vorgestellt; aber diese Vorstellung ist eben nicht ein metaphysisches Mysterium, sondern die zur Zeit unvermeidliche unwillkürliche Personification einer thatsächlichen Macht, die, wie wir heute wissen, nicht im Ernste persönlich gedacht werden kann.

Drittes Kapitel.

Das Lamm Gottes.

1. Schwerpunkt der christologischen Betrachtung.

In der Anlage und Abzielung der Apokalypse liegt es, daß der, durch welchen Gott den Satan überwunden hat, Jesus Christus, vorzugsweise in seiner Königsherrlichkeit hervortritt, welche er richtend und weltvollendend erweisen soll. Aber wie schon die eben berührte

Darstellung des zwölften Kapitels es vorhält, diese seine Zukunftsbedeutung beruht durchaus auf seiner geschichtlichen Erscheinung und auf dem, was er in derselben vollbracht. Auch in der erhabenen Schilderung des vierten und fünften Kapitels tritt das hervor. In des thronenden Gottes Hand liegt das Buch der Zukunft mit seinen sieben Siegeln; es wird die Frage erhoben, wer diese Siegel lösen, d. h. nicht die Räthsel der Zukunft errathen, sondern sie thatsächlich lösen, die Weltgeschichte zu ihrem Ziele führen könne; und niemand im Himmel und auf Erden vermag es. Da steht mitten zwischen dem Gottesthron und den Cherubim und Aeltesten „ein Lamm, wie geschlachtet", mit sieben Augen und sieben Hörnern, also ausgestattet mit vollkommener Geistesmacht und Allgewalt; das nimmt das Buch aus Gottes Hand, und wird hiebei begrüßt von einem vom Himmel zur Erde und bis in die Unterwelt sich fortsetzenden Jubel: „Du bist würdig, das Buch zu empfangen und seine Siegel zu lösen, denn du wardst geschlachtet und hast durch dein Blut Menschen aus allerlei Stamm, Volk, Nation und Zunge Gotte erkauft, und sie unserm Gotte zum Reiche, zu Priestern gemacht, und sie werden herrschen auf Erden." Also die ganze einzigartige Herrlichkeit Christi, die sich in der Zukunft offenbaren soll, ist erworben durch seine Selbstaufopferung als Gotteslamm. Weil er der geschichtliche Weltheiland ist, will diese Schilderung sagen, ist er auch der kommende Weltrichter; alles, was die Zukunft uns durch ihn zu bringen hat, ist nichts anderes als die Durchführung seines in Leiden und Sterben gestifteten Werkes. So fällt dem Apokalyptiker, was gegentheiligen weiteren Eindrücken gegenüber fest im Auge zu behalten ist, der Schwerpunkt der christologischen Betrachtung von vornherein in das menschlich-geschichtliche Leben Jesu und insonderheit in die Spitze desselben, den Opfertod. Ebendarum die Lieblingsbezeichnung, „das Lamm", die neunundzwanzigmal in unserm Buche vorkommt.

2. Der geschichtliche Christus.

Weiter zurück in der geschichtlichen Betrachtung Jesu greift das zwölfte Kapitel mit seiner Vorführung jenes Weibes in Kindesnöthen, das mit der Sonne angethan ist, den Mond zu seinen Füßen und den Sternenkranz um das Haupt hat, der Mutter des Messias. „Und sie gebar einen Knaben, der alle Völker weiden soll mit eisernem Scepter (Ps. 2, 9), und ihr Kind ward — vor dem Drachen, der es verschlingen wollte — entrückt zu Gott und zu dessen Thron." Daß der υἱὸς ἄῤῥην, von dem hier die Rede ist, der Messias ist, bedarf

keines Beweises. Daß das Weib, seine Mutter, vom Katholicismus auf die Jungfrau Maria gedeutet worden ist, die dann Murillo nach diesem Vorwurf gemalt hat, ist begreiflich, aber dennoch falsch; es wird von der weiteren Darstellung v. 6. 13 und 17 widerlegt. Nach diesen Versen flieht das Weib vor dem sie verfolgenden Drachen in die Wüste, wo sie drei und ein halbes Jahr ernährt wird; auch hat sie noch weitere Kinder, nämlich die, „welche die Gebote Gottes halten und das Zeugniß Jesu haben". — Sie ist offenbar eine symbolische Figur, — nicht zwar die „Kirche", denn die hat den Messias nicht geboren, wohl aber, wie heute alle verständigen Auslegungen anerkennen, das Gottesreich in der Einheit seiner alt- und neutestamentlichen Entwickelung, die Theokratie, wie sie nach der Geburt des Messias in der Christengemeinde fortlebt und von dem Fürsten dieser Welt verfolgt wird, aber nicht vertilgt werden kann. Gewiß eine ächt judenchristliche, urapostolische Anschauung, — dem Heidenthum gegenüber, in welchem das Reich Satans und der Dämonen erblickt wird, das Gottesreich auf Erden in dieser Einheit des alten und neuen Bundes zu fassen: und doch thut Paulus Röm. 11 etwas ganz Aehnliches, wenn er die Heidenchristen eingepfropft sein läßt in den Oelbaum, dessen Wurzel Gottes Bund mit den Patriarchen ist! Aber noch merkwürdiger ist die christologische Anschauung, die hier hervortritt: Christus, väterlicherseits der Sohn Gottes, vom Himmel her — wie wir sehen werden — in den Zusammenhang des menschlichen Geschlechts hineingepflanzt, ist doch auf der anderen Seite — gleichsam mütterlicherseits — das Kind geschichtlicher Entwicklung; jene gottgestiftete Geschichtsentwicklung des alten Bundes, welche inmitten der übrigens gottentfremdeten alten Welt sich vollzieht, hat ihn embryonisch in sich getragen, um ihn zur rechten Stunde auszugebären und dann — als Kirche Gottes im neuen Bunde — unzähligen Brüdern dieses Erstgebornen das Dasein zu geben. — Oder wäre etwa, wie eine neueste Kritik entdeckt hat, hier gar nicht von Jesus Christus, sondern nur von einem jüdischen Messias die Rede, weil ja das Kind des Sonnenweibes sofort nach seiner Geburt, wie es scheint, in den Himmel entrückt wird, also für das Erdenleben Jesu gar kein Raum gelassen ist?[1])

[1]) Vgl. E. Vischer, die Offenbarung Johannis, S. 23f. Auch Gunkels neuester ausführlicher und gelehrter Nachweis, daß Apok. 12 weder christlichen noch jüdischen, sondern babylonisch-mythologischen Ursprunges sei („Schöpfung und Chaos" S. 171—398) beruht auf diesem Anschein und ähnlichen unbegründeten

Es gehört ein starker Mangel an poetischem Sinn und Geschmack dazu, zu verkennen, daß der Dichter hier, wo es sich nicht um eine Erzählung vom Leben Jesu, sondern lediglich um Gegenüberstellung der in der Weltgeschichte ringenden Mächte, der göttlichen Heilsstiftung und des Fürsten dieser Welt handelte, jenes Leben so kurz zusammenfassen durfte. Diese nicht historische, sondern symbolische Darstellung, die dasselbe scheinbar in Einen Moment zusammenzieht, enthält ja dennoch andeutungsweise alles: der Messias geht aus dem alttestamentlichen Gottesreiche hervor; die weltbeherrschende Macht des Bösen versucht ihn zu überwältigen, aber vermag es nicht; sein Erdenleben geht in himmlische Erhöhung aus, und er läßt auf Erden eine streitende Gemeinde zurück, die kraft seines Blutes den Satan zu überwinden vermag (v. 11). — Ist nun an dieser Stelle das geschichtliche Leben Jesu allerdings nur nach seinem Ursprung, Kampf und Siegesausgang angedeutet, so treten gelegentlich an anderen Orten weitere Spuren historischer Kenntniß und Würdigung

---

Anstößen. Der auch hier waltende Grundfehler der modernen kritisch-exegetischen Behandlung der Apokalypse ist, daß man, anstatt sich in die geniale Originalität des urchristlichen prophetischen Dichters zu versetzen, denselben nach Analogie der geistlosen jüdischen Apokalyptik deuten will. Sein grandioser poetische Styl wird nach diesem hermeneutischen Princip so lange chikanirt, bis das poetische Sinnbild als sinnloser Mischmasch erscheint; dann triumphirt die Kritik, die Zersetzung eines Lebendigen ist ihr gelungen, und man kann nun die todten Fragmente mit großer Gelehrsamkeit anatomiren. Wenn es einmal in einem Weihnachtsliede von Novalis heißt: „Endlich kommt zur Erde nieder Aller Himmel sel'ges Kind; Schaffend im Gesang weht wieder Um die Erde Lebenswind", so würde dieselbe kritisch-exegetische Methode, hierauf angewandt, uns nachweisen, daß Novalis vermöge einer mythischen Anschauung eine Mehrheit von Himmeln als Erzeuger Jesu gedacht, denselben zeitlebens sich als Kind vorgestellt, und von diesem Wunderkinde einen — natürlich physisch zu denkenden — neuen Lebenshauch abgeleitet habe, der seitdem mit der Macht eines mehr als orphischen Zaubergesanges die Erde umwehe; Anschauungen, die man offenbar nicht aus der Bibel, sondern aus der indischen Mythologie ableiten müsse. Wer statt dessen seinen gesunden Menschenverstand und poetischen Sinn anwendet, wird Apok. 12 ebensogut als christliche Poesie verstehen, wie jenen Novalis'schen Vers. Dem Propheten kommt es darauf an, den Kampf der Weltgeschichte, dessen letzte Ausgänge er weissagen will, rückgreifend in seinem Ursprung darzustellen, und zwar im Sinnbild eines himmlischen Reflexes dessen, was Entscheidendes auf Erden vorgegangen ist. Die in der Weltgeschichte ringenden Mächte sind das Gottesreich in der Einheit seiner alt- und neutestamentlichen Phase (das Sonnenweib) und der Fürst dieser Welt (der große Drache). Das Gottesreich hat sein himmlisches Hoffnungskind, den Messias aus-

hinzu. Neben dem symbolischen Lammesnamen wird mit Vorliebe der geschichtliche Jesusname angewandt; der Amtsname „Christus" wird seltner und noch appellativisch (ὁ Χριστὸς θεοῦ 12, 10) gebraucht (20, 4. 6); auch der Doppelname „Jesus Christus" kommt vor (1, 1). Auf die israelitische, der Weissagung entsprechende Abkunft wird — auch abgesehen von Kap. 12 — Gewicht gelegt: Jesus ist „der Löwe aus dem Stamme Juda" (5, 5; 1. Mos. 49, 9), „der Sproß Davids" (5, 5; 22, 16, nach Jes. 11, 1 f.); die Bezeichnung als „der helle Morgenstern" (22, 16) hebt den mit seiner Erscheinung beginnenden Heilsanbruch hervor. Die Zwölfzahl seiner Apostel wird 21, 14 verwerthet und sein Kreuzestod in der Stadt Jerusalem 11, 8 geschichtlich erwähnt. Das entscheidende Gewicht wird doch auf seinen ethisch-göttlichen Charakter, auf sein heiliges und zuverlässiges Wesen gelegt. Er ist ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός (3, 7), was nach den Parallelstellen 6, 10; 19, 11 nicht „der wahre Heilige" zu übersetzen, sondern durch ein Komma zu trennen ist, ihn also als

---

geboren; der Satan hat alle seine Macht aufgeboten, denselben zu bewältigen; — vergebens, seine Erhöhung zu Gottes Thron ist das Ende gewesen. Vielmehr hat Satan in diesem wider das Gottesreich angestrengten Kampfe die entscheidende Niederlage erlitten, er hat seinen Standort „im Himmel" verloren, den er als Verkläger der Menschen vor Gott einnahm, wie wir das oben S. 377 näher erklärt haben. Er kann wohl noch auf Erden wüthen, aber den Christen vor Gott nichts mehr anhaben; denn Christi Sieg ist ihr Sieg — „sie haben ihn überwunden durch des Lammes Blut". Wohl versucht er nun das als Kirche fortlebende Gottesreich zu vertilgen, aber es wird auf Erden bewahrt; nur seine einzelnen Glieder kann er verfolgen, und auch sie nur noch für kurze Zeit. Das verstand damals jeder Christ; nur heute verstehen es die christlichen Gelehrten nicht mehr. Mit welchen Mißverständnissen Gunkel sich den einfachen christlichen Sinn von Apok. 12 verbaut hat, ist hier kein Raum nachzuweisen; nur Ein Beispiel will ich anführen. Er findet es unmöglich, das vor dem Drachen geborgene Weib und ihre nachgeborenen Kinder von der Kirche und den einzelnen Christen zu verstehen, da ja dann das Weib nichts anderes wäre als der Inbegriff ihrer Kinder. Als ob es nicht erlaubt wäre, die Kirche und die einzelnen Gläubigen unter dem Bilde einer Mutter und ihrer Kinder darzustellen; als ob Paulus nicht ganz ebenso Gal. 4, 26—31 die ἄνω Ἰερουσαλήμ und τὰ τέκνα αὐτῆς nebeneinander stellte, obwohl erstere nichts anderes als der Inbegriff der letzteren ist! — Daß der Apokalyptiker die poetischen Symbole, in die er seine Ideen kleidet, vielfach nicht selbst geschaffen, sondern der Vorstellungswelt der alttestamentlichen und urchristlichen Prophetie entnommen hat, welcher auch außerbiblische, altorientalische Anschauungen zu Grunde liegen mögen, gebe ich G. gern zu, aber dieser formale Ursprung apokalyptischer Anschauungsbilder ist für unsre theologische Erkenntniß von geringem Belang.

den Heiligen und Wahrhaftigen kennzeichnet.[1]) Der Name „Lamm" stellt ihn dar als den gehorsamen und selbstverleugnenden Dulder, und 1, 5 wird sein freiwilliger Tod ausdrücklich auf seine Liebe zu uns zurückgeführt. Neben seinem Opfertode wird besonders die Auferstehung als Uebergang zur himmlischen Herrlichkeit und königlichen Weltstellung hervorgehoben: „Ich war todt, und siehe, ich lebe in Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und Hades", heißt es 1, 18, und 1, 5 heißt er der „Erstgeborne der Todten", d. h. der Erstling der Auferstandenen (1. Kor. 15, 20; Kol. 1, 18). Auch seine Himmelfahrt wird erwähnt im Sinne einer Erhöhung zur Rechten Gottes, nicht nur in jener Stelle des zwölften Kapitels (v. 5), sondern auch in der Stelle 3, 21: „Ich habe überwunden und mich mit meinem Vater auf dessen Thron gesetzt." Ueber die Art und Weise, wie der Verfasser sich Auferstehung und Himmelfahrt Jesu vorgestellt hat, kann man die 11, 8—12 beschriebene Auferstehung und Himmelfahrt der beiden Zeugen vergleichen, wobei indeß nicht zu vergessen ist, daß auch diese Schilderung eine poetische ist. — Wenn der Zweifel aufgeworfen worden ist, ob dem Apokalyptiker Jesus „wahrer Mensch" gewesen,[2]) so liegt darin eine völlige Verkennung des apostolischen Zeitalters, dem sich die historische Thatsache und der historische Eindruck niemals in religiöse Speculationen verflüchtigen konnte. Der Beweis für diese unveräußerliche Voraussetzung aller neutestamentlichen Christologie liegt zwar nicht in dem zweimal auf den erhöhten Christus angewandten danielischen ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου (1,13; 14,14), das eher doketisch klingt; aber ebensowenig liegt darin das stille Gegentheil; der Ausdruck bezeichnet in treuem Anschluß an die Stelle Dan. 7, 13 lediglich die menschliche Gestalt und Erscheinung. Dagegen daß der Apokalyptiker sich der wahren und vollen Menschlichkeit einer Person bewußt gewesen, deren Geburt und Tod er berührt, das hätte nicht bezweifelt werden sollen. Zum Ueberfluß aber hat er in den Stellen 21, 7 und 12, 17 den Gläubigen den-

[1]) Die Zusammenstellung von πιστός und ἀληθινός in 19, 11 zeigt deutlich, daß diejenigen Ausleger irren, welche in der Apokalypse einen Unterschied von ἀληθής und ἀληθινός erzwingen und letzteres in dem Sinne „seiner Idee entsprechend" nehmen wollen. Die letztere Fassung ist in 19, 11 ganz abgeschmackt, dagegen die Bedeutung „wahrhaftig" als Synonym von „treu" und „gerecht" (vgl. die folgenden Worte) handgreiflich.

[2]) H. Gebhardt, der Lehrbegriff der Apokalypse S. 108.

selben himmlischen Vater und dieselbe geschichtliche Mutter zuerkannt wie dem Messias, also jeden Zweifel an der menschlichen Gleichartigkeit des Erlösers und der Erlösten ausgeschlossen.

3. Der erhöhte Christus.

Was zu jenem Zweifel Anlaß geben konnte, das ist die allerdings gottheitliche Charakteristik, welche der erhöhte Christus in der Apokalypse empfängt, und die um so stärker hervortritt, je vorherrschender das Weissagungsbuch mit dem Stande der Erhöhung zu schaffen hat. Nirgends im Neuen Testament wird die Herrlichkeit des erhöhten Christus so nachdrücklich als göttliche dargestellt wie in unserem Buche. Nicht nur heißt er „der Fürst über die Könige auf Erden, der Herr der Herren und der König der Könige" (1, 5; 17, 14; 19, 16); sondern auch der Engel der Apokalypse 1, 1; 22, 16 wird als sein Engel bezeichnet. Gleich in der Eingangsvision erscheint er „mit Augen wie Feuerflammen", wandelnd zwischen den sieben Leuchtern der Gemeinden und ihre Sterne in seiner Hand haltend, d. h. als der allwissende und allwaltende Herr der Kirche. Ein zweischneidig Schwert geht aus seinem Munde, d. h. sein Spruch ist Gotteswort, das schwertscharf trifft und die Menschen wirksam richtet (Weish. Sal. 18, 15. 16; Hebr. 4, 12). Er hat die Schlüssel des Todes und Hades, d. h. er ist die Auferstehung und das Leben. Nicht selten wird er als das Lamm mit Gott zusammengestellt und ihnen gemeinsame Thätigkeit zugeschrieben (z. B. 6, 16); bis ins himmlische Jerusalem hinein, also bis in die letzte Vollendung währt die Heilsvermittelung durch ihn (7, 17; 21, 22. 23); „Gottes und des Lammes Thron" steht ewig in der ewigen Gottesstadt (22, 3). Mancherlei Bilder und Züge, welche im Alten Testament von Gott vorkommen, werden in unserm Buche auf den erhöhten Christus übertragen: vgl. z. B. 1, 14. 15 mit Dan. 7, 9 und 10, 6; 1, 17 mit 2. Mos. 33, 20 und Jes. 6, 5; 2, 23 mit Psalm 7, 10; 3, 14 mit Jes. 65, 15; 19, 13 mit Jes. 63, 1 f. u. s. w. Endlich wird dem erhöhten Christus geradezu göttliche Anbetung zu Theil: dieselbe Doxologie, welche 7, 12 Gotte gesungen wird, wird 5, 12 dem Lamme dargebracht; die vierundzwanzig Aeltesten, mit ihren goldenen Weihrauchschalen, welche „die Gebete der Heiligen enthalten", fallen vor ihm nieder (v. 8); während die Engel ihrerseits alle Anbetung ablehnen (19, 10; 22, 8. 9), huldigen sie 5, 13 mit aller Kreatur „Gott und dem Lamme". — Allein so nachdrücklich und hochgreifend das alles ist, so liegt doch nichts darin, was über die gemeinsame Ver-

kündigung des ganzen Neuen Testamentes hinausgriffe, daß Christus zur Rechten Gottes, zur Theilnahme an Gottes eigner Herrlichkeit erhöht sei; auch der synoptische Jesus redet von seinem „Wiederkommen in der Herrlichkeit seines Vaters, mit seinen heiligen Engeln" (Matth. 16, 27), und daß das Reich des Messias ein ewiges sein werde, das war eine gemeinsame jüdische und urchristliche Anschauung, die nur das scharfe, kühne Denken eines Paulus 1. Kor. 15, 28 zu Gunsten einer letzten unmittelbaren Gottesherrschaft durchbrochen hat. Es ist nicht zu übersehen, daß auch für die Apokalypse die göttliche Herrlichkeit des Erhöhten eine empfangene, durch die unendliche menschlich-sittliche That seiner Selbstaufopferung auf Erden erworbene bleibt. „Dem, der uns geliebt hat und uns von unseren Sünden erlöst, heißt es (1, 5. 6), dem sei die Ehre und die Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit." Ebenso begründet sich die göttliche Anbetung im fünften Kapitel: „Du bist würdig, das Buch zu empfangen und seine Siegel zu lösen, denn du ließest dich schlachten und erkauftest uns Gotte durch dein Blut" (5, 9). Und 2, 26—28, wo der Erhöhte den Seinen, die die Welt überwinden, „Macht über die Heiden", d. h. Antheil an seinem Weltregiment und Weltgericht verheißt, fügt er hinzu: ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου. Nach alledem ist also seine gegenwärtige und unvergängliche gottgleiche Herrlichkeit keine solche, die er einem ursprünglichen Sein als trinitarische Person verdankte, sondern er verdankt sie dem, was er auf Erden als Mensch leidend und sterbend vollbracht hat.[1])

Indessen ist auch damit das Räthsel der apokalyptischen Christologie noch nicht gelöst. Es finden sich auch einige gottheitlichen Aussagen, die sich nicht aus einer erst auf Erden erworbenen göttlichen Herrlichkeit erklären lassen. So wenn es in der Eingangs- 4. Der vorzeitliche Christus.

[1]) Gebhardt a. a. O. S. 110 möchte dies Ergebniß in Frage stellen, indem er das Empfangen-haben Christi mit dem 11, 15. 17; 12, 10 auftretenden Gedanken vergleicht, daß Gott und Christus nun erst die Weltherrschaft empfangen hätten. Das ist Vermischung zweier sehr verschiedenen Gedanken. Gott gewinnt durch Christum in der Welt diejenige Allgewalt, die erst durch die Ueberwindung des Bösen hergestellt werden kann; Christus empfängt seine Herrlichkeit als Lohn dafür, daß er sich diesem göttlichen Welt- und Heilszweck als Werkzeug und Opfer geweiht hat. Allerdings aber ist in beiden Fällen von einer vorher nicht besessenen Herrschaft die Rede.

vision, in welcher Christus als der erhöhte Herr der Kirche geschildert wird, 1, 14 auf einmal heißt: „Sein Haupt aber und sein Haar (war) weiß wie Wolle, weiß wie Schnee." Das ist die auf Christus übertragene Schilderung Gottes aus Dan. 7, 13, wo Gott als der „Alte der Tage", d. h. als der Uralte, Ewige so gemalt wird. Unmittelbar darauf, v. 1, 17, nennt sich Christus den πρῶτος καὶ ἔσχατος, d. h. er eignet sich die Prädikate an, welche — aus Jes. 44, 6 stammend — in den Stellen 1, 8; 21, 6; 22, 13 Gotte selbst gegeben werden, um ihn als den Ursprung und das Ziel der Weltgeschichte zu bezeichnen; und in diesem Zusammenhang kann auch das sogleich folgende ὁ ζῶν nicht wohl blos von dem Auferstehungsleben verstanden werden, welches nachher mit ἰδοῦ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων bezeichnet wird, sondern ist zu verstehen von dem wesentlichen Leben, das nicht blos in Ewigkeit währt, sondern auch von Ewigkeit stammt. — So scheint nichts mehr zu fehlen, um den Messias als „wahrhaftigen Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren", als die zweite Person der athanasianischen Trinität zu kennzeichnen, und doch kann das der Sinn des Apokalyptikers nicht sein, denn er ordnet auf der anderen Seite dies gottheitliche, ewigkeitliche Wesen Gotte entschieden unter. Er hat ihm bei alledem den Namen „Gott" nicht gegeben, sondern den Namen ὁ θεός behält er über dem „Lamme" durchgängig dem Vatergott allein vor; eine Thatsache, durch welche allein schon die kirchliche Trinitätslehre als Schlüssel für diese Christologie ausgeschlossen ist. Nicht nur daß, wie schon erwähnt, der Vatergott ihm jene ganze gottgleiche Herrlichkeit als Lohn seines Erdenlebens und Opfertodes gegeben hat; auch jetzt noch, in dieser Herrlichkeit ist er von „Gott" abhängig und in der Lage, von ihm Gaben zu empfangen; — die Offenbarung, welche den Inhalt unseres Buches ausmacht, wird 1, 1 wörtlich bezeichnet als ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός. Und so ist er allerdings „der Sohn Gottes", welcher Gott in einem einzigartigen Sinne seinen Vater nennen kann (1, 6; 2, 27; 3, 5. 21; 14, 1), aber doch nicht als der „Gott-Sohn" der Kirchenlehre, sondern als der Erstgeborne unter vielen Brüdern; denn nach 3, 21; 21, 7 soll jeder Ueberwinder mit ihm auf seinem Throne sitzen und ein „Sohn Gottes" sein. — Aber wie reimen sich alle diese anscheinend widersprechenden Züge apokalyptischer Christologie? Sie reimen sich darin, daß der Apokalyptiker ebenso wie Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefs Christum als ein präexistentes Mittelwesen zwischen Gott und

Welt, Gott und Menschheit angesehen hat, das zum ὁ θεός sich als einzigartiges Abbild, zur Welt und Menschheit als persönliches Urbild verhält und, nachdem es die Weltschöpfung vermittelt, in der Fülle der Zeiten als Menschenkind und Davidssproß unter seinen Brüdern erschienen ist, um durch sein Leben, Sterben und Auferstehen sich ein ewiges Heilskönigthum über sie zu erwerben; mit einem Worte, daß auch der Apokalyptiker mit der in Jesu verwirklichten Messiasidee die Logosidee verbunden hat. Und die Zeugnisse für diese Thatsache liegen auch, obwohl man sich aus verschiedenartigen Motiven von Links und Rechts gegen die Anerkennung derselben wehrt, handgreiflich vor. Τάδε λέγει ὁ ἀμήν, heißt es 3, 14, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ. Der Ausdruck erinnert uns sogleich an den paulinischen Kol. 1, 15. 18 πρωτότοκος πάσης κτίσεως... ὅς ἐστιν ἀρχή κ. τ. λ.; er beruht noch deutlicher als dieser auf der Grundstelle Spr. Salom. 8, 22: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. Man streitet darüber, ob zu übersetzen sei: „Anfang d. h. Erstling der Kreatur", oder „Princip der Schöpfung", und es ist schwer zwischen beiden möglichen Deutungen zu entscheiden.[1]) „Princip der Schöpfung" wäre die deutliche Umschreibung der Logosidee, klingt aber für den Styl der Apokalypse vielleicht zu abstract und speculativ. Aber wenn man auch die concretere und volksthümlichere Fassung vorzieht, so kommt doch das gleiche Ergebniß heraus; denn wie der Verfasser von Spr. Sal. 8 die Weisheit als erstes κτίσμα Gottes angeschaut hat, und doch nicht als erste Einzelheit in einer Reihe, sondern als diejenige Hervorbringung Gottes, in der alle weiteren gesetzt und durch die alle weiteren hervorgebracht seien, so jedenfalls hat es auch der Apokalyptiker in seiner Anwendung jener Idee der Weisheit auf die Person Christi gemeint. Damit hätten wir denn die Logosidee, nur ohne den Logosnamen. Aber auch dieser ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Apokalypse nicht fremd. Kap. 19, 11 schildert der Seher den auf weißem Rosse im blutgefärbten Gewand zum letzten Siege ausziehenden

---

[1]) Wenn Gebhardt a. a. O. S. 97 gegen die erstere Fassung einwendet, dann müßte ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων stehen, so ist das nicht schlagend: die Begriffe ἀρχή wie κτίσις können ebensogut concret als abstract angewandt werden. Was aber ἀρχὴ τῆς κτίσεως jedenfalls nicht heißen kann, das ist, was Weiß (a. a. O. S. 559 der 5. Aufl.) darin findet: ein Wesen, das früher da war als die ganze Schöpfung, ohne damit dieser gleichgestellt zu werden. Ich wüßte nicht, wie die Worte ἀρχὴ τῆς κτίσεως das ausdrücken sollten.

Christus, und es liegt ihm an, in diesem entscheidenden Augenblick die ganze Majestät des Wiederkommenden hervorzuheben. Da heißt es von Christus, er habe „einen Namen, den nur Er selbst weiß", d. h. einen Namen, den kein Mensch ausdenken kann, dessen Inhalt nur sein eignes Selbstbewußtsein erschöpft; und unmittelbar danach wird uns dieser Name genannt: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Man hat das lediglich auf das in Christo kommende Richterwort Gottes gedeutet; aber abgesehen davon, daß das nicht dasteht, wäre der Name dann keineswegs ein so unergründlicher, unausdenklicher, wie vorher angedeutet worden. Und wenn man in Anschlag bringt, daß der Begriff des λόγος τοῦ θεοῦ als Name eines gottgleichen Wesens in jenen Tagen bereits ausgeprägt und gangbar war, und daß in dem Prädikate ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως der Verfasser unsres Buches sich zu der Idee dieses Theologumenon bereits im Voraus bekannt hat, so wird man nicht zweifelhaft bleiben können, daß man auch hier wie im Kolosser- und Hebräerbriefe die Anwendung der Logosidee auf Jesum vor sich hat. So erst ist durch den Namen das ausgedrückt, was der Verfasser offenbar ausdrücken will, das tiefste Wesen des wiedererscheinenden himmlischen Siegers; so erst ist dem Leser deutlich gemacht, daß in dem Wiederkommenden Gott selbst kommt, der wiederholt in der Apokalypse ὁ ἐρχόμενος heißt. — Hienach haben wir hier im Wesentlichen dieselbe Präexistenzchristologie wie bei Paulus und im Hebräerbrief, die Anwendung der Idee der ewigen Selbstoffenbarung Gottes auf die Person des Messias; — immer mit demselben Gedankensprung, daß vermöge der Hypostasirung jener Idee nicht daran gedacht wird, wie man beim Wiedererkennen derselben in der Person Jesu eine geschichtliche Person gleichsetzt mit etwas, das — wie realistisch man es denke — doch nicht Person ist, sondern eben Idee. Daß diese Logoschristologie sich auch bei dem Apokalyptiker findet, kann nach dem Vorgang des Paulus und des Hebräerbriefs nicht mehr befremden: es zeigt nur, wie stark im späteren apostolischen Zeitalter der Zug war, über die jüdische Messiasidee hinaus das Geheimniß der Person Christi auf eine höhere und höchste Formel zu bringen, die ihn zur Menschheit, zum Weltall, zu Gott in ein wesentliches Verhältniß setzte. Offenbar haben wir diese Formel hier nicht etwa als eine neugefundene oder erst werdende vor uns, sondern als eine geläufige, den Lesern schon nicht mehr fremde; nur daß das Abgerissene ihrer Anwendung in zwei Stellen eines nichts weniger als lehrhaften Buches uns versagt, die Beziehungen derselben auf die

Weltschöpfung, die Idee der Menschheit u. s. w. weiter zu verfolgen. Wie sich dieselbe reime mit der Darstellung des zwölften Kapitels, nach welcher Christus das in der Fülle der Zeiten ausgeborne Kind der Theokratie ist, muß man nicht fragen. Sie reimt sich formell ebensowenig und der Sache nach ebensogut wie bei Paulus das „Geboren von einem Weibe" mit dem „Erstgeborner aller Kreatur". Die himmlische Realität, in welcher Christus ὁ πρῶτος und ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως ist, ist eben eine andere als die irdisch-geschichtliche, und wie in unserm Buche das himmlische Jerusalem vom Himmel zur Erde herabsteigt, und doch im Grunde nichts anderes ist als die auf Erden zu Stande gekommene Verwirklichung des Urbildes der Gottesgemeinde, so auch der apokalyptische Christus.

Was das **Werk** Christi angeht, so wird zunächst, wie bei einem persönlichen Schüler Jesu nicht anders zu erwarten, das prophetische Amt hervorgehoben. Jesus ist ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός (1, 5; 3, 14). Werden diese Aussagen als Selbstzeugnisse Jesu den Gemeinden gegenüber auf die ganze Offenbarung und Verbürgung der göttlichen Rathschlüsse zu beziehen sein, die er ihnen gewährt, so ist sein irdisches Lehrzeugniß hievon gewiß nicht auszuschließen. Allerdings geht der durch das ganze Buch sich hindurchziehende Begriff der μαρτυρία Ἰησοῦ auch auf das, was Jesus jetzt, mittelst seines Geistes, zu den Seinen redet, insonderheit auf den Inhalt der Apokalypse selbst (1, 2 Ἰωάννῃ, ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν; eine Stelle, nach der auch 1, 9 ἐγενόμην ἐν . . . Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ zu deuten sein dürfte: „um das Wort Gottes und das Zeugniß Jesu zu **empfangen**"). Ebendarum kann auch 19, 10 die μαρτυρία Ἰησοῦ erläutert werden als „der Geist der Weissagung", indem Jesus durch denselben fortwährend in seiner Kirche μαρτυρεῖ. Allein in anderen Stellen reicht eine so beschränkte Fassung nicht aus. Wenn es 6, 9 von den Märtyrern heißt „Getödtet διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον"; 12, 17 von den Christen: τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, und 19, 10 τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, so muß hiebei vor allem an das von Jesu bezeugte Evangelium Gottes gedacht sein. Beides vereinigt sich sehr wohl, wenn wir annehmen, daß dem Verfasser ebenso wie dem Petrus das Evangelium Jesu vorzugsweise unter den Be-

5. Das prophetische Amt.

griff der Verheißung, der Verkündigung eines noch überwiegend **künftigen** Heiles gefallen sei; die Stimme des prophetischen Geistes in der Gemeinde erschien dann einfach als fortgesetzte Rede des erhöhten Christus (vgl. 1, 17. 19 mit 2, 7).[1]) Aber auch von einer gebietenden Seite der Lehre Jesu muß er gewußt haben, ob er dieselbe nun in den Begriff der μαρτυρία Ἰησοῦ miteingefaßt hat oder nicht. Denn wenn er von ἐντολαὶ θεοῦ redet, welche die Christen haben und halten (12, 17; 14, 12), und diese ἐντολαί doch, wie wir sehen werden, nicht ohne Weiteres die mosaischen sein können, so muß er an eine Gerechtigkeitslehre wie die der Bergpredigt gedacht haben (vgl. 22, 11). Das τηρεῖν τὰ ἔργα μου, welches Christus 2, 26 von den Seinen fordert, kann nur das Beharren in den von Christus **erforderten** Werken sein, und das τηρεῖν τὸν λόγον μου oder τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου (3, 8. 10) nur auf eine von Jesu erhobene Forderung thätiger und leidender Nachfolge gehen (vgl. das ἀκολουθεῖν τῷ ἀρνίῳ, 14, 4).

6. Das hohepriesterliche Amt.

Aber auch hier ist, wie im Hebräerbriefe, das prophetische Amt Christi nur der Vorhof des hohenpriesterlichen und königlichen. Gleich in der Eingangsvision wird der erhöhte Christus dargestellt im langen Priesterkleide und mit goldenem Gürtel, d. h. im priesterlich-königlichen Schmuck (1, 13), dem entsprechend, daß er auch die Seinigen zu Priestern und Königen gemacht hat (1, 6; 5, 10). Aber wenn der Hebräerbrief den Hohenpriester betont, der sich selbst zum Sühnopfer weiht, so betont die Apokalypse vielmehr das Opferlamm, das sich für uns hat schlachten lassen. Was die näheren Vorstellungen des Verfassers von dieser entscheidenden Heilsthat angeht, so ist aus dem Namen des „Lammes“ nicht mehr als die ganz allgemeine Opferidee mit Sicherheit zu entnehmen. Die Auslegung befindet sich in einem nicht auszumachenden Streite darüber, ob an das Passahlamm oder an das Jes. 53, 7 auf den stellvertretend leidenden Gottesknecht angewandte Bild des zur Schlachtbank geführten

---

[1]) Ob der Verfasser, von der Idee Jesu als des ewigen Logos ausgehend, auch die alttestamentlichen Gottesworte in die μαρτυρία Ἰησοῦ einbefaßt hat, wie Gebhardt a. a. O. S. 114 will, läßt sich fragen. Nachzuweisen ist es schwerlich, und ist darum unwahrscheinlich, weil der Verfasser in Kap. 12 doch ein kräftiges Bewußtsein von dem geschichtlichen terminus a quo des Lebens Jesu verräth, während die Logosidee nur als ein secundäres Element seiner Christologie erscheint.

Lammes zu denken sei: vermuthlich hatten sich schon vor Abfassung unsres Buches beide Beziehungen in der christlichen Erbauungssprache zu einem geläufigen Bildnamen des Heilandes verschmolzen. Mag man die eine oder andere Anspielung vorziehen, beide ergeben die Opferidee, aber in einem freieren, auf kein levitisches Sühnopfer bezüglichen Sinn. Weiter führen uns die Stellen 1, 5 und 5, 9, welche von der Bedeutung und Wirkung des Opfertodes Jesu reden: τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι (andere Lesart λούσαντι) ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ, — ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου (Leute) ἐκ πάσης φυλῆς . . . καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς. Aus der ersteren Stelle ersehen wir zunächst, daß als Motiv der Selbstaufopferung Jesu seine Liebe zu uns betrachtet, also sein freiwilliger Tod als sittliche That im höchsten Sinne aufgefaßt wird, und damit stimmt vollkommen, daß 3, 21 dieser Tod als Sieg — nämlich über den Satan (Kap. 12), über die weltbeherrschende Macht des Bösen bezeichnet wird: den Sieg über das Princip der Selbstsucht, das die Welt beherrscht, erringt nur die vollendete Selbstverleugnung, die sich selbst aufopfernde heilige Liebe. Weiter aber wird die befreiende und in die Gemeinschaft Gottes zurückführende Macht dieser Liebesthat betont: Christus hat uns durch sein Blut „erlöst" (oder rein-gewaschen) und Gotte „erkauft", uns zu einem Gottesreiche und zu Priestern, d. h. zu geweihten, mit Gott verkehrenden Leuten gemacht. Also wenn die Lesart λύσαντι in 1, 5 vorzuziehen ist (— der Gedanke des λύτρον liegt andernfalls in dem ἠγόρασας 5, 9 doch vor —), so ist von einem „Lösegelde" die Rede — nicht, welches Gott heischte und empfinge, um uns aus seinem Zornesbann und Schuldgefängniß loszugeben, sondern welches uns loskauft aus unseren Sündenketten und zurückkauft zu Gottes Eigenthum. Mit anderen Worten: das „Erlösende" (oder nach der anderen Lesart „Reinigende") des „Blutes Christi" liegt in der Macht, welche die unendliche Liebesthat Christi in sich trägt, Menschenherzen von den Banden der Selbstsucht loszumachen und für Gott und dessen ewiges Reich zurückzugewinnen. So ist auch hier, wie wir es schon bei Petrus, Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefs fanden, das wesentliche Ziel des Heilswerkes im Tode Jesu nicht in die Schuldtilgung, sondern in die Brechung der Macht der Sünde in uns, in unsre sittliche Befreiung oder Reinigung verlegt, und die Schuldtilgung bildet dabei nur

insofern ein allerdings unerläßliches Moment, als dieselbe That Christi, welche das Menschenherz „erkauft“, erobert und dem Bösen abgewinnt, ihm auch den vollkommenen Vergebungswillen Gottes verbürgt, eine Bürgschaft, ohne die dasselbe Gotte nicht zurückerkauft werden könnte. Ausdrücklich ist, soviel ich sehe, das entschuldende, rechtfertigende Moment nur angedeutet in der Stelle 12, 10, in der Verkündigung, daß mit der Erhöhung des für uns gestorbenen Heilandes der κατήγωρ vom Himmel gestürzt sei, d. h. das Böse aufhöre uns vor Gott zu verklagen. Aber auch hier geschieht das nur so, daß es zugleich für uns virtuell überwunden ist: der Verkläger ist vom Himmel gestürzt, weil — wie sogleich der v. 11 erinnert — in Christi Blut eine Macht gestiftet ist, durch welche die Gläubigen den Satan nun auch selber überwinden, oder wie es 7, 14 in einem anderen Bilde heißt, „ihre Kleider (d. h. ihren Wandel) reinigen und weiß-machen“ können. — Es steht mit dieser Auffassung nicht im Widerspruch, sondern dient ihr vielmehr zur Bestätigung, daß nach 12, 5—10 der thatsächliche Sturz Satans, also die vollbrachte Erlösung, doch nicht sofort vom Tode Jesu, sondern erst von seiner Erhöhung, der „Entrückung des Messias gen Himmel“ (v. 5) datirt wird; ganz ebenso wie im Hebräerbrief, wo ja auch das entscheidende Sühnopfer am Kreuze gebracht, aber der hohepriesterliche Sühneact doch erst in dem Eingehen des Hohenpriesters in das himmlische Allerheiligste vollzogen ist. Denn ebenso wie wir es bei Paulus fanden, ist ja auch hier das im Blute Christi gestiftete Heil zunächst ein virtuelles, eine Macht und Möglichkeit der sittlichen Reinigung und Befreiung derer, welche es sich aneignen werden; nicht wie man bei der einseitigen Beziehung auf die Schuldhinwegnahme sichs vorzustellen pflegt, eine actuelle, fertig-abgeschlossene Thatsache. Es verwirklicht sich erst, indem der gen Himmel erhöhte Christus seinen Tod, seine Opferthat durch seinen Geist in empfängliche Herzen einprägt, und ebendarum ist es kein Widerspruch, sondern nur der Einklang des von Ihm Gestifteten und durch sie zu Verwirklichenden, wenn es einmal heißt, Er habe (für sie) überwunden, sie gereinigt oder losgekauft durch sein Blut, und wiederum sie hätten kraft seines Blutes zu überwinden und ihre Kleider in seinem Blute weißzuwaschen.[1])

---

[1]) Daß zwischen „Waschen“ und „Weißmachen“ im Sinne der dogmatischen Distinction von Rechtfertigung und Heiligung zu unterscheiden sei, halte ich

So führt das hohepriesterliche Amt auch hier unmittelbar ins königliche hinüber, in welchem Christus austheilt, was er auf Erden gestiftet hat. Es ist ein Sinnbild dieses Zusammenhanges, wenn der Erhöhte bald „inmitten des (halbkreisförmigen) Thrones“ vor Gott stehend, bald „mit seinem Vater auf dessen Throne sitzend“ gedacht wird (5, 6; 3, 21): jenes ist die Stellung des Hohenpriesters, der seine Gemeinde vor Gott vertritt, dies der Sitz des Königs, der zum Mitregenten Gottes geworden ist. Der Uebergang aber in diese doppelseitige Herrlichkeit ist seine Auferstehung, welche 1, 18 gefeiert wird nicht blos als persönliche Lebensherstellung und -vollendung, sondern als Eintritt in die Machtstellung, auch die Seinigen vom Tode aufzuerwecken. Der Sieger über den Satan ist auch der Sieger über dessen Helfershelfer, Tod und Hades (20, 10 und 14); er „hat die Schlüssel des Todes und des Todtenreichs“ (1, 18). Aber noch mehr will sagen, daß er „den Schlüssel Davids hat; daß er aufschließt und niemand schließt zu, zuschließt und niemand schließt auf“ (3, 7; vgl. Jes. 22, 22). Der Schlüssel Davids ist der Schlüssel des Messiasthums, d. h. das Sinnbild der messianischen Macht, ins Reich Gottes aufzunehmen oder davon auszuschließen; sein Träger ist also der ausschließliche Vermittler alles Heils.[1]) Diese Stellung eines Alterego Gottes übt Jesus auf Erden vom Himmel herab, d. h. auch nach dem Apokalyptiker durch seinen Geist (2, 7; 19, 10). Daß derselbe in urapostolischer Weise wesentlich als πνεῦμα προφητείας gedacht ist, schließt, wie schon früher bemerkt, nicht aus, daß er heiliger und heiligender Geist sei; aber die innere ethische Wirksamkeit in den Gläubigen und Gemeinden wird lieber dem verklärten Christus selber zugeschrieben. Er hat „Augen wie Feuerflammen“, mit denen er

7. Das königliche Amt.

---

für eine den poetisch-parallelistischen Styl der Apokalypse verkennende Geschmacklosigkeit. — Das διὰ τὸ αἷμα in 12, 11 scheint mir im Sinne von „kraft seines Blutes“, also = διὰ τοῦ αἵματος genommen werden zu müssen, eine Verwechselung von διά c. Acc. mit διά c. Gen., die auch Ev. Joh. 6, 57 vorliegen dürfte. Daß das ganze Bild auf die „Taufe“ gehe, wie Gebhardt will, bezweifle ich; wir haben kein Recht, die paulinische Idee des Getauftwerdens auf Christi Tod bei dem Apokalyptiker vorauszusetzen und das Bild erklärt sich einfacher und zusammenhangsgemäßer im Sinne der Heiligung kraft des Todes Christi.

[1]) Auf die Verschiedenheit der Ausdrücke „Schlüssel des Hauses David“ und „Schlüssel Davids“ ist kein Gewicht zu legen. Der letztere Ausdruck ist nur Abkürzung des ersteren, der Schlüssel aber und der Sinn des Schlüssels (Zugang zum Könige) ist derselbe.

alles und alle durchschaut (1, 14), er „prüft Herzen und Nieren“ (2, 23) und weiß die Werke der Seinen, ob sie gut oder böse, völlig oder mangelhaft sind (2, 2. 4. 9. 19; 3, 2 u. s. w.). Er straft durch seinen Geist die Mängel und Untreuen seiner Gemeinden (2, 16); aber er thut es aus und in Liebe (3, 19). Unser Buch hat wenig Veranlassung, das mystische Verhältniß des liebenden Heilandes zur einzelnen Seele zu berühren, aber daß es dasselbe kennt, bezeugt der einzig-schöne Spruch 3, 20 „Siehe, ich stehe vor der Thür und klopfe an: so jemand meine Stimme hören wird und die Thür aufthun, zu dem werde ich eingehen und das Mahl mit ihm halten und er mit mir“. Von der hier unter dem Bilde der Tischgenossenschaft auftretenden Idee der Lebensgemeinschaft mit Christo aus versteht sich auch der 14, 13 uns begegnende Gedanke des „Im Herrn Sterbens“, welchen in ein „im christlichen Bekenntniß Sterben“ zu verflachen kein Recht besteht: es ist das an Röm. 14, 8 erinnernde, aus dem In Christo leben hervorgehende Sterben in seiner Gemeinschaft, gleichsam in seinen Armen. — Aber der Apokalyptiker beschränkt das königliche Regiment des Erhöhten nicht auf innere, verborgene Geisteswirkungen: schon jetzt führt ihm Christus in Gemeinschaft mit seinem Vater das Weltregiment. Er „wandelt zwischen den Leuchtern der sieben Gemeinden und hält ihre Sterne in seiner Hand“ (1, 13; 2, 1). Es liegt in seiner Macht, den Leuchter einer ungetreuen Gemeinde wegzunehmen, d. h. ihr Licht erlöschen und sie untergehen zu lassen (2, 5). Die Prüfungen, die über sie kommen, die Siege, welche sie gewinnt, liegen in seiner Hand (2, 21 f.; 3, 9. 10). So übt er schon jetzt in einer Welt und Weltgeschichte, die im Großen und Offenbaren noch von ungöttlichen Mächten beherrscht ist, eine stille wahre Königsherrschaft, bis zu dem Tage, wo er das Weltgericht herbeiführt und mittelst desselben sein königliches Walten zur Alleinherrschaft auf Erden vollendet.

Viertes Kapitel.

Die Gemeinde der Heiligen.

1. Idee und Abstammung der Christengemeinde.

Diejenigen Menschen, welche durch das Blut Christi Gotte zu eigen geworden sind, heißen in unserm Buche in der Regel, wie auch schon bei Paulus, οἱ ἅγιοι, indem sie durch die erfahrene Erlösung

aus der ungöttlichen Welt ausgesondert, Gotte zu Priestern geweiht und in der That grundlegend geheiligt sind. Die daneben vorkommenden Bezeichnungen als „Knechte Gottes“ oder „Gottesfürchtige“ (7, 3; 19, 2. 5; 22, 3. 6) meinen keine anderen Leute; insonderheit sind die „Gottfürchtenden“ nicht etwa Heidenchristen, neben den Judenchristen als „Heiligen“; vielmehr geben diese allgemein-religiösen Namen als Christenbezeichnungen nur zu erkennen, daß der Verfasser bei allem Hochhalten des alttestamentlichen Gottesvolkes dem Judenvolke der Gegenwart, welches den Messias gekreuzigt und seine Gottesstadt damit zu einem Sodom und Aegypten gemacht hat, ein religiös-wahres Verhältniß zu Gott nicht mehr zugesteht (vgl. 3, 9; 11, 8).[1] — Der Begriff der ἐκκλησία, der bei Paulus mit οἱ ἅγιοι abwechselt (1. Kor. 1, 2), kommt in den apokalyptischen Sendschreiben immer wieder vor, aber stets nur im Sinne der Einzelgemeinde; daher auch 1, 4 und 20; 22, 16 nur in der Mehrzahl. Aber der Apokalyptiker hat auch den Begriff der Gesammtgemeinde: sie ist „die Braut des Lammes“ (19, 7; 21, 2; 22, 17), die der wiederkommende Christus zum ewigen Hochzeitsfeste heimführen wird. Diese Gemeinde läßt der Verfasser von Christo „aus jedem Stamme und Volk, jeder Nation und Sprache erkauft sein zu einer Erstlingschaft Gotte und dem Lamme“ (5, 9; 14, 4): es ist ihm, wie dem Apostel Paulus im Epheserbriefe, eine bewundernswerthe Erscheinung, daß aus der vielgetheilten Menschheit ein einheitliches Gottesvolk, das priesterlich mit Gott verkehrt und künftig die Welt beherrschen wird, hervorgegangen ist. — Hienach ist ein judaistischer Standpunkt unsres Verfassers, kraft dessen er in der Christenheit jüdisches und heidnisches Element unterschieden und jenem bleibende Vorrechte zugeschrieben haben sollte, von vornherein nicht wahrscheinlich, und in der That ist alles, was man für einen solchen Standpunkt angeführt hat, Schein und Mißverständniß. Man hat die hundertvierundvierzig-

[1]) Der Ausdruck 11, 18 δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου, τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου würde bei einem correcten Schriftsteller allerdings darauf führen, die ἅγιοι und die φοβούμενοι zu unterscheiden. Allein das ganze Buch protestirt hiegegen, indem es an so vielen Stellen die Christen insgemein ἅγιοι nennt und wiederum 19, 5 „alle Gottesknechte“ als φοβούμενοι bezeichnet. So kann der Ausdruck in 11, 18 nur als Incorrectheit eines die Prädikate häufenden poetischen Styls betrachtet werden. — Noch weniger darf man, wie Gebhardt will, die λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς (des Sonnenweibes 12, 17) auf Heidenchristen deuten: das λοιπῶν macht einen Gegensatz nicht zu Judenchristen, sondern zu Christus selbst als dem Erstgeborenen.

tausend „Knechte Gottes", welche Kap. 7 — je zwölftausend aus jedem Stamme Israels — versiegelt werden, als Judenchristen gedeutet, und das unmittelbar darauf geschilderte zahllose Heer von Triumphirenden „aus jeglichem Volk, Stamm, Nation und Zunge" als Heidenchristen, die so gewissermaßen als Christen zweiter Klasse erschienen. Man hat dabei nicht bedacht, wie widersinnig es wäre, lediglich die Judenchristen versiegelt werden, und lediglich die Heidenchristen triumphiren zu lassen. Die Stelle 14, 1—5 zeigt ganz klar, daß mit den 144000 die gesammte durch die letzte Trübsal siegreich hindurchgehende Gemeinde der Auserwählten gemeint ist; — allerdings eine „Gotte und dem Lamme aus der Menschheit erkaufte Erstlingsgemeinde", nämlich im Unterschiede von denen, welche erst nach dem tausendjährigen Reiche, aus der allgemeinen Todtenerweckung, zum Reiche Gottes hinzukommen; aber auserwählt ohne jede Rücksicht auf Nationalität, wie die Stelle 5, 9 im voraus verkündigt hat. Sind nun die 144000 nach 14, 1f. die Gesammtheit der vor der Parusie Auserwählten, und nach 5, 9 diese Auserwählten erkauft aus allen Völkern, Stämmen, Nationen und Zungen, so wird man einsehen müssen, daß in Kap. 7 beide anscheinend verschiedenen Gruppen eine und dieselbe Christenheit sind. Vor Gott, der sie alle gezählt hat und ihrer keinen verlieren will — was eben der Sinn der Versiegelung ist — sind sie die bemessene Vollzahl des nach dem Schema der zwölf Stämme Israels gedachten neutestamentlichen Bundesvolkes; vor Menschenaugen sind sie, wie sie triumphirend aus der großen Trübsal hervorgehen, ein Heer, das niemand zu zählen vermag.[1]) Ebensowenig bezeugt es einen Judaismus des Verfassers, daß er nach 11, 13 eine Bekehrung der Mehrzahl der Juden noch vor dem tausendjährigen Reiche erwartet, dagegen nach 21, 24f.; 22, 2 noch im himmlischen Jerusalem Heidenbekehrungen annimmt: die Empfäng-

[1]) Wenn in der gekrönten Preisschrift von Hirschl „Die Apokalypse und ihre neueste Kritik" S. 60 gesagt wird, die Nichtidentität der 144000 und der Unzähligen aus allen Völkern sei „längst bewiesen"; die 144000 seien nur Juden, so ist das eine jugendliche Uebereilung des übrigens verständigen und besonnenen Verfassers, der die Schwindelhaftigkeit der gegenwärtigen Exegese und Kritik der Apokalypse richtig durchschaut. Was alles ist von dieser Exegese und Kritik nicht „längst bewiesen?" Daß mit „den zwölf Stämmen Israel" zumal in einem poetischen und symbolischen Buche die gesammte Christenheit gemeint sein kann, wird nach Gal. 6, 16; 1. Petr. 2, 9 nicht zu leugnen sein. Daß sie hier so verstanden werden müssen, geht aus folgenden Gründen hervor. 1) Auch 14, 1 ist die Gesammtzahl der triumphirenden Gemeinde 144000. 2) Nach 7, 3 sind die

lichen in der Heidenwelt der Gegenwart haben sich ihm eben nach 5, 9; 7, 9 bereits — der Masse der Juden vorauseilend — in großen Schaaren bekehrt. Noch weniger endlich hätte man sich darauf berufen sollen, daß 14, 1 die Gemeinde der Auserwählten auf dem Berge Zion erscheint, oder daß 20, 9 Jerusalem als die Hauptstadt des tausendjährigen Reiches gedacht ist. Letzteres wäre unschuldig, auch wenn es im eigentlichen Sinne gemeint wäre, aber beide Vorstellungen erklären sich gegenseitig als bildliche. Der Berg Zion ist der Fels des Heils (Röm. 9, 33), auf dessen festem Grunde die Gläubigen inmitten aller Verfolgung und Verführung mit ihrem Heilande zusammenstehen, und das irdische Jerusalem, in welchem Jesus sein tausendjähriges Reich aufrichten soll, ist die schließlich schon auf Erden siegende und herrschende Christengemeinde (Matth. 5, 4). Der Judaismus unsres Verfassers ist der rein-formale, den der Verfasser des Hebräerbriefs auch hat: es wird alles Neutestamentliche in den symbolischen Formen der alttestamentlichen Geschichte gedacht und daher noch die Gemeinde der Vollendeten als himmlisches Jerusalem mit zwölf Thoren nach dem Schema des Zwölfstämmevolkes gezeichnet: aber der Gedankengehalt, der in diesen symbolischen Formen sich ausspricht, ist ein durchaus neutestamentlicher ohne jüdischen Sauerteig, ein universalistischer, der die paulinischen Erfolge und Ergebnisse vollständig anerkennt. Die „aus allen Völkern, Sprachen, Stämmen und Nationen" gesammelte Gottesgemeinde hat sich von jeder nationalen Schranke losgelöst, und wenn der Verfasser in Kap. 11 für das jüdische Volk doch noch eine besondere Theilnahme zeigt, so geht er auch in dieser nicht über die paulinische Linie hinaus (vgl. Röm. 3, 1—4; 9, 1—5; 11, 25 f.).

Die rein zeitgeschichtlichen Verhältnisse der apokalyptischen Gemeinden näher zu untersuchen, ist unsre Aufgabe nicht. Die Mahn- 2. Kirchliche Zustände.

---

zu Versiegelnden „die Knechte Gottes", also die Christen insgemein, nicht blos die aus den Juden. 3) Es hätte absolut keinen Sinn, daß nur Judenchristen versiegelt in die große Trübsal eingehen, dagegen Christen aus allen Völkern triumphirend aus ihr hervorgehen sollen. 4) Auch Kap. 21 (bes. v. 13) ist das himmlische Jerusalem, die triumphirende Gesammtgemeinde unter dem Sinnbild des Zwölfstämmevolkes dargestellt. Demgemäß hat auch Bovon hier nicht anders ausgelegt als ich. Mit denen, welchen der Triumph der Exegese darin besteht, aus einem Schriftstück Widerspruch und Unsinn herauszubringen anstatt Sinn und Verstand, ist freilich weder hierüber noch überhaupt mit Aussicht auf Verständigung zu streiten.

und Trostbriefe zeigen die inneren Zustände theils im Aufschwung, theils im Rückgang. Der einen Gemeinde wird das Verlassen der ersten Liebe vorgeworfen, einer andern gar, daß sie zu leben scheine und innerlich todt sei; überwiegend ist dennoch die Anerkennung der treuen Arbeit, der brüderlichen Liebe, der ernsten Zucht, der ausharrenden Geduld, des werkthätigen Christenthums. An Leiden um des Glaubens willen fehlt es nicht, ohne daß eine allgemeine planmäßige Verfolgung stattfindet; die Gemeinden stehen unter dem Druck eines noch mächtigen Heidenthums (wie vor allem in Pergamum, „wo der Thron Satans steht"), und die Juden, welche den Ehrennamen „Juden" schon längst nicht mehr verdienen, sondern „Satans Synagoge" sind (2, 9; 3, 9), thun das Ihrige, um durch Verleumdung Volk und Obrigkeit gegen die Christen aufzuhetzen. Daher Verhaftung und Gefängniß um Christi willen (2, 10); doch wird ein Märtyrertod nur ausnahmsweise erwähnt (2, 13). Auch von inneren Gefahren erscheinen die Gemeinden bedrängt. Die Weissagung des Apostels Paulus an die ephesinischen Aeltesten (Ap.-G. 20, 29. 30) ist in Erfüllung gegangen und Irrlehrer sind aufgetreten, wie es scheint, Vorläufer der nachmaligen antinomistischen Gnosis, denn der Verfasser wirft ihnen vor, daß sie τὰ βαθέα — nicht Gottes, sondern τοῦ Σατανᾶ erkannt hätten (2, 24), und sie lehren auch praktisch ein zügelloses Wesen nach Heidenweise — εἰδωλόθυτα φαγεῖν καὶ πορνεῦσαι (2, 14. 20). Diese „Nicolaiten" oder Bileamiten, wie vielleicht nur der Verfasser sie nennt, erscheinen in verschiedenen Gemeinden wirksam, hie und da auch geduldet; eine ausgeartete Prophetie gibt ihnen Anziehungskräfte; auf sie ohne Zweifel sind auch die angeblichen „Apostel" zu deuten, welche die ephesinische Gemeinde nach 2, 2 erprobt und als Lügner erfunden hat. Es war ein überaus frostiger Einfall der Tübinger Schule, hier einen Ausfall auf den Apostel Paulus zu entdecken, den der angeblich judaistische Apokalyptiker als Lügenapostel kennzeichnen wolle: als ob Paulus gelehrt hätte, εἰδωλόθυτα φαγεῖν καὶ πορνεῦσαι, und als ob bei einer so feindseligen Stellung gegen den Stifter der ephesinischen Gemeinde der Verfasser derselben Gemeinde hätte vorhalten können, sie habe „die erste Liebe verlassen" und solle wieder „die ersten Werke", die Werke ihrer paulinischen Erstlingszeit, thun. — Antipaulinisches, Judaisirendes tritt in den sieben Gemeinden überhaupt nicht zu Tage. Vielleicht liegt in den vor den nicolaitischen Zuchtlosigkeiten warnenden Worten 2, 24 „Nicht

lege ich auf euch eine andere Last; nur was ihr habt, das haltet, bis ich komme" eine Anspielung auf das Aposteldekret Ap.-G. 15, 22—29 vor, welches ja hauptsächlich das εἰδωλόθυτα φαγεῖν und πορνεῦσαι verpönt: dann wäre der gesetzesfreie Charakter der Gemeinden schon dadurch festgestellt. Er ergibt sich aber auch ohnedies aus dem Gesammteindruck des Buches. Nirgends ist eine Spur von Ceremonialgesetz. Die alttestamentlichen Einrichtungen sind wie im Hebräerbriefe der sinnliche Schattenriß geistlicher Realitäten geworden: Priester sind alle Gläubigen (1, 6; 5, 10), und die Opfer, welche diese Priester bringen, sind ihre Gebete (5, 8; 8, 3. 4) und ihre Martyrien (6, 9: die Seelen der Geschlachteten unter dem himmlischen Brandopferaltar). Es liegt in der Folgerichtigkeit dieser an 1. Petr. 2, 9 gemahnenden Anschauungen, daß das mosaische Ceremonialgesetz jede andere als diese typische Bedeutung verloren hat; sind alle Christen Priester, so hat das levitische Priesterthum keinen Sinn mehr, und bringen die Christen ihre Herzen und nöthigenfalls ihr Leben als rechtes Opfer, so ist das alttestamentliche Opfer neutestamentlich erfüllt und ebendamit abgethan. — Von neuen christlichen Gemeindeordnungen hört man nicht viel. Die κυριακὴ ἡμέρα 1, 10 bezeugt den Sonntag als Gemeindetag, und 1, 3 tritt ein „Vorleser" in der Gemeindeversammlung hervor. Aber eigentliche Gemeindeämter erscheinen nicht, da die „Engel" in Kap. 2 und 3, wie oben bemerkt, kein solches bedeuten. Neben den Aposteln die bis ins himmlische Jerusalem hinein geehrt werden, sind mehrfach die Propheten und die Märtyrer hervorgehoben; sie haben das, was alle Christen besitzen, die μαρτυρία Ἰησοῦ, in besonderem Sinne, jene als Geistesgabe, diese als Blutzeugniß (vgl. 19, 10, und andererseits die bereits den Begriff „Märtyrer" ausprägenden Stellen 2, 13; 6, 9; 17, 6). An die Apostel, Propheten und Märtyrer mag der Verfasser gedacht haben, wenn er in der Gemeinde der Gläubigen wiederholt Große und Kleine unterscheidet (11, 18; 19, 5). Das Sinnbild der vierundzwanzig Aeltesten im Himmel läßt schließen, daß es auf Erden den Gemeinden an einem Aeltestenamte nicht gefehlt hat, aber dasselbe tritt hinter der freien Geistesgabe und christlichen Persönlichkeit noch ächt urchristlich zurück.

Wichtiger als die in unserem Buche sich spiegelnden kirchlichen Verhältnisse sind die darin vorkommenden Heilsordnungsbegriffe, wiewohl auch sie nach der Natur des Buches nur spärliche und bei- 3. Heilsordnung.

läufige sein können. Vor allem tritt uns hier ein auch Luc. 10, 20 in einem Worte Jesu angedeutetes Bild entgegen: „das Buch des Lebens", hergenommen von der bürgerlichen Einrichtung, Listen der lebenden Einwohner zu führen, aus denen der Name im Todesfalle gelöscht wurde. Nach 20, 15; 21, 27 kommt, wer nicht im Buche des Lebens steht, nicht ins himmlische Jerusalem, sondern wird in den Feuerpfuhl geworfen, d. h. dem ewigen Tode überantwortet, und zwar stehen nach 13, 8; 17, 8 die Namen der Seligwerdenden im Lebensbuche seit Grundlegung der Welt. Das scheint auf unbedingte und auswählende Prädestination zu deuten, und man kann gegen diesen Eindruck nicht die Stelle 3, 5 geltend machen, in der von dem Auslöschen eines Namens aus dem Buche des Lebens die Rede ist, also eine Widerruflichkeit der Seligkeitsbestimmung gelehrt scheint; denn wie der Zusammenhang zeigt, ist dort von einer solchen Widerruflichkeit nicht ernstlich die Rede, vielmehr will in Form einer Meiosis dem „Ueberwinder" versichert werden, Christus werde als Weltrichter das Gottesurtheil, das über ihn im Buche des Lebens stehe, aufrechterhalten und sich zu demselben bekennen. Sieht man dagegen, wie 20, 12 beim Weltgericht entschieden wird κατά τά ἔργα, wie diese Werke in Büchern verzeichnet stehen und das Buch des Lebens nur verglichen wird, ob die Rechnung stimme, so ergibt sich als Sinn dieser Darstellung vielmehr, daß das Urtheil des Lebensbuches nur ein Urtheil der Allwissenheit Gottes von der Weltschöpfung her ausdrücken soll, welches die freie Selbstbestimmung der Menschen nicht ausschließe, sondern nur deren Ergebniß vorausschaue, und mit diesem Gedanken stimmt dann, daß in den Mahnungen der sieben Sendschreiben wie in den Bußrufen des ganzen Buches die reale Freiheit menschlicher Entscheidung aufs stärkste vorausgesetzt wird. — Und dies Ergebniß wirft auch der 17, 14 einmal auftretende Begriff der ἐκλεκτοί nicht um. Derselbe steht dort zur Bezeichnung der mit Christus über den Antichristen Siegenden, inmitten der Namen κλητοί und πιστοί, kann also nichts bezeichnen, was der κλῆσις vorausginge und was die hinzugefügte Betonung der Treue (πίστις), also einer freien Selbstbestimmung, überflüssig machte. Es ist zu beachten, daß die hier ἐκλεκτοί Genannten keineswegs die Seligwerdenden alle sind, sondern im Unterschiede von denen, welche sich bei der allgemeinen Todtenerweckung (20, 12) im Buche des Lebens finden, lediglich die, welche der bis zur Parusie sich bildenden Erstlingsgemeinde (14, 4) angehören und den Vorzug des Mitherrschens

im tausendjährigen Reiche genießen. Diese sind schon jetzt „berufen", dann in der Versiegelung (Kap. 7) auch „auserwählt", und indem sie sich endlich auch „treu" bewähren, Genossen des geschichtlichen Sieges und Triumphes Christi, wie eben die Stelle 17, 14 es sagt. — Der Begriff der „κλῆσις" begegnet uns noch einmal, 19, 9 in dem μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι; er bezieht sich hier auf dieselben, welche 17, 14 auch ἐκλεκτοί heißen; daß er aber wie bei Paulus den dogmatischen Sinn wirksamer Berufung enthalte, läßt sich bei der dichterischen Anwendung auf das zu einem Feste Geladensein nicht behaupten. — Daß diese Einladung, wo immer sie ergeht, sich durch die Predigt des Evangeliums vermittelt, versteht sich von selbst und ist auch 3, 3 in dem μνημόνευε, πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας angedeutet. Ebenso, daß das, was das Evangelium im Menschen hervorrufen will, vor allem Buße und Glaube ist. Es hängt mit dem vorherrschend alttestamentlichen Colorit der apokalyptischen Sprache zusammen und ist zugleich ein urapostolischer Zug, daß für die Gläubigen allgemein-religiöse Bezeichnungen wie „Knechte Gottes", „Gottesfürchtige" gerne angewandt werden und daß der negative Begriff des μετανοεῖν (oder des im selben Sinne gemeinten „Gott die Ehre gebens") vor dem positiven des πιστεύειν vorwaltet (9, 20. 21; 11, 13; 16, 9. 11): aber gemeint ist damit die Bekehrung zu dem lebendigen Gott des neuen Bundes, die Gottesfurcht, welche aus dem Glauben an Jesum Christum kommt. Die πίστις als Grundbedingung des Heils und Christenstandes ist unserm Buche durchaus geläufig (2, 13. 19; 13, 10; 14, 12): daß sie auch in ihrer eigenthümlich christlichen Ausprägung gedacht ist, bezeugt der 2, 13; 14, 12 vorliegende Ausdruck πίστις μου, πίστις Ἰησοῦ, der nur im Sinne des Genitivus objectivus, als Glaube an Jesus (Röm. 3, 26) zu verstehen ist.[1]) — Allerdings viel häufiger als die πίστις tritt ein zweites Element des subjectiven Christenthums hervor, die ἔργα, — in den Sendschreiben mehrfach im neutralen Sinne des Wortes, dann aber auch im Sinne von guten Werken (vgl. 2, 26; 14, 13), wo dann der Begriff zusammenfällt mit den „Rechtthaten der Heiligen" (δικαιώματα 19, 8) oder mit dem „Halten der Gebote Gottes" (14, 12). Dies Betonen der Werke, an den

---

[1]) Die Uebersetzung „Treue gegen Jesus", welche Gebhardt vorzieht, kommt auf dasselbe hinaus, muthet aber dem gen. obj. zu viel zu; die Uebersetzung „Treue Jesu" (gen. subj.) aber paßt nicht in den Zusammenhang.

Jacobusbrief erinnernd, ist hier so wenig wie dort etwas Antipaulinisches (vgl. Röm. 2, 6; 1. Kor. 7, 19), vielmehr nur naturgemäß in einem Buche, welches von dem nach gemeinsamer neutestamentlichen Lehre κατὰ τὰ ἔργα geschehenden Endgericht handelt. Die „Werke Jesu" aber (2, 26), auf welche unser Buch hält, sind nicht äußerliche, vereinzelte Gesetzeserfüllungen, sondern das „Ich weiß deine Werke" in den Sendschreiben geht immer auf den christlich-sittlichen Charakter der Gemeinde in seiner Einheit und Ganzheit, und so bedeuten die „Werke Jesu" vielmehr die Uebung christlicher Tugenden und haben mit der Erfüllung mosaischer Buchstabengebote nichts zu schaffen. Sie bestehen in Buße, wenn man gesündigt hat (3, 3 und 19), in Liebe und Glauben (2, 19), in christlicher Arbeit, Liebesdienst und Geduld (2, 2. 19), im Thun aller Gerechtigkeit, in unausgesetzter Heiligung (22, 11), in Wachsamkeit und Treue bis in den Tod (3, 2; 2, 10). — Von falscher Askese ist keine Rede. Die παρθένοι, οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν 14, 4 sind keinesfalls Ehelose; — die Ehe, in der die Apostel selber gelebt, als eine „Befleckung" anzusehen, wäre dem Neuen Testament, und zumal unserm Buche, welches den Bund Christi und der Gemeinde einer werdenden Ehe vergleicht (19, 9), ganz unmöglich. Entweder bezeichnet der Ausdruck einfach die geschlechtliche Keuschheit, oder — was um des Zusammenhangs willen wahrscheinlicher ist (vgl. 13, 9. 14. 15. 16. 17) — das unbefleckt Hindurchgegangensein durch alle Versuchungen zur Untreue gegen Gott und den Heiland, gemäß jener Bildersprache, welche im Alten Testament die Abgötterei als Ehebruch darstellt. — Was endlich das Verhältniß von Glauben und Werken angeht, so gehen die letzteren dem Verfasser mit nichten aus eigner Kraft hervor, so daß ein Verdienst der Werke bestünde. Vielmehr die Seligwerdenden haben den Satan überwunden διὰ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, um des Blutes Christi willen (oder wohl richtiger „kraft des Blutes Christi"); sie haben „ihre Kleider gewaschen und weißgemacht (d. h. ihren Wandel geheiligt) im Blute des Lammes" (12, 11; 7, 14; 21, 14), also in Aneignung des für sie in den Tod gegebenen Heilandslebens; so daß wir hier demselben Zusammengreifen von Gnadenthat Gottes und menschlicher Selbstthätigkeit begegnen, wie in der Heilslehre des übrigen Neuen Testaments. Da nun die Gnade Gottes in Christo und Christi Blut nur durch den Glauben angeeignet werden kann, so erhellt, daß Glaube und Werke hier ebensowenig wie bei Jacobus zwei selbständig nebeneinander stehende Elemente des subjectiven

Christenthums sein können, sondern die Werke aus dem Glauben hervorgehend gedacht sein müssen. So versteht es sich ohne Widerspruch, daß die künftige Herrlichkeit der Gläubigen unter den Gesichtspunkt eines mit dem Heilande kommenden „Lohnes" (11, 18; 22, 12) gestellt werden, und doch der volle Gnadencharakter des Heils gewahrt werden kann — in jenem Spruche, der das ewige Leben einem geschenksweise, δωρεάν, dargebotenen Erquickungstrunke vergleicht: „Ich will dem Dürstenden aus dem Quell des Lebenswassers umsonst geben", — „Wen da dürstet, der komme; wer da will, nehme Wasser des Lebens umsonst" (21, 6; 22, 17).

Je schwerer die Prüfungen sind, auf welche die Apokalypse ihre Leser vorbereiten will, desto mehr liegt es ihr an, die Herrlichkeit und Seligkeit hervorzuheben, welche dem Christen schon jetzt im Leben und Sterben gegeben ist. Zweimal hebt sie hervor, daß die Christen durch Jesu Heilandstod gemacht seien zu einer βασιλεία, zu ἱερεῖς τῷ θεῷ (1, 6; 5, 10). Der dunkle Ausdruck will offenbar die Verheißung 2. Mos. 19, 6 auf die Christen anwenden „Und ihr sollt eine mamlechet kohanim sein, ein Königreich von Priestern"; aber der Verfasser scheint absichtlich so ungefüge übersetzt zu haben, weil er zweierlei aus dem Grundtext herauslas, ein Priesterthum und ein Königthum der Christen, welch letzteres er darum auch 5, 10 durch den Zusatz καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς noch eigens hervorhebt. Daß die Christen Priester sind, versteht sich unschwer: sie sind geheiligte Leute, die allezeit freien Zugang zu Gott haben; ihre Gebete steigen als ein ihm wohlgefälliges Rauchwerk zu seinem Himmel empor und finden Erhörung (5, 8; 6, 11; 8, 3—5). Aber sie sind auch Könige, denn sie beugen sich nicht vor der größten und furchtbarsten Macht dieser Welt (13, 8—10), sie huldigen ihrem Gotte und Heilande allein: so werden sie als die wahren Ueberwinder auch mit ihrem Herrn auf dem Throne sitzen und im tausendjährigen Reiche mit ihm den Erdkreis richten und regieren. — Ein anderes Darstellungsmittel der Christenherrlichkeit ist das weiße Kleid, welches 3, 4. 5 den Ueberwindern in Aussicht gestellt wird: es ist eine Zukunftsverheißung, aber es wird gewoben schon in der Gegenwart. In der Stelle 19, 8 heißt es, daß das lichtweiße Byssuskleid der Braut des Lammes, das Hochzeitskleid der triumphirenden Gemeinde, gewoben sei aus den Rechtthaten der Heiligen. Eine tiefsinnige Anschauung vom Zusammenhang des gegenwärtigen und des künftigen

4. Christenherrlichkeit im Leben und Sterben.

Christenlebens tritt in diesem Bilde hervor, und liegt auch ohne Bild in der Stelle 14, 13 ausgesprochen: „Selig die Todten, die in dem Herrn sterben . . . denn ihre Werke folgen ihnen nach.“ Aus seinen in Gott gethanen Werken, aus seinen Rechtthaten erwächst dem Gläubigen jener geheiligte Charakter, der ihn in Ewigkeit kleiden wird, der seine Vollendungsgestalt bilden, seinem verklärten Leibe die Gestalt geben soll; während dem Gottlosen, der auf Erden „seine Kleider besudelt hat, anstatt sie im Blute des Lammes weißzuwaschen“, vor Gottes Gericht alles Gewand fehlen und so „die Schande seiner Blöße offenbar werden wird“ (3, 18).[1]) — In etwas anderer Wendung begegnet uns dieselbe bildliche Idee in der Stelle 6, 11, wo den Märtyrern, deren Blut gen Himmel schreit und das Endgericht herabruft, jedem ein weißes Kleid gegeben wird bis auf den Tag der Vollendung. Das „Gegeben-werden“ ist kein Widerspruch dagegen, daß das Kleid ihre wirkliche Gerechtigkeit und Heiligung darstellt, denn auch 19, 7 wird der Braut des Lammes das aus den Rechtthaten der Heiligen gewobene Gewand gegeben; das Geben drückt die göttliche Anerkennung eines vorhandenen entsprechenden Befundes, die göttliche justificatio justi aus. Und so tritt uns in der Stelle 6, 11 vielmehr der — in der Apokalypse besonders bemerkenswerthe — Gedanke entgegen, daß die beseligende Anerkennung eines geheiligten Lebens nicht erst zu warten habe auf den Tag des Weltgerichts und der Weltvollendung; daß es für solche Märtyrer und überhaupt die bis in den Tod Getreuen eine Seligkeit und Herrlichkeit, eine Krone des ewigen Lebens (2, 10) gebe auch schon vor dem jüngsten Tag. Derselbe Gedanke, der wiederum ohne Bild in der bereits berührten Stelle 14, 13 ausgesprochen wird: „Selig die Todten, die in dem Herrn sterben, von nun an; ja, spricht der Geist, sie sollen ruhen von ihrer Mühsal, denn ihre Werke begleiten sie.“ Indem sie ausruhen dürfen von ihren irdischen Mühen und Kämpfen, die sittlichen Erträgnisse derselben aber ihnen verbleiben, brauchen sie keines jüngsten Tages zu harren, sondern sind selig von ihrer Todesstunde an. —

---

[1]) Dieselbe bildliche Anschauung tritt 16, 15 hervor, liegt auch der dunkeln Stelle 2. Kor. 5, 3 zu Grunde, und entspricht, wie die rabbinischen Parallelen Schöttgen's zu letzterer Stelle darthun, einer schon jüdischen Vorstellungsweise.

Fünftes Kapitel.

Die Endgeschichte.

Aber unser Buch will nicht die Heilsgeschichte des Einzelnen, sondern die Endgeschichte der Welt beschreiben. Wir haben jenen seinen wesentlichsten Inhalt bereits eingangs dieser Betrachtung skizzirt, indem wir den schriftstellerischen Plan der Apokalypse entwickelten: hier wird es sich darum handeln, die religiösen Ideen hervorzuheben, welche in dieser prophetischen Endgeschichte enthalten sind.

1. Allgemeine Ansicht der Endzeit.

Was zuweilen von einem „rein äußerlichen" Verlauf der apokalyptischen Endgeschichte gesagt wird, gehört zu den vielen grundlosen Vorurtheilen, welche gegen das Buch der Offenbarung bestehen. Jener Eindruck beruht lediglich auf einer optischen Täuschung, welche die episch-prophetische Form dem Kurzsichtigen bereitet; in Wahrheit hat der Seher eine wirkliche innere Vollendung der Weltgeschichte gedacht, wenn auch eine zweiseitige, in ewige Gegensätze auseinandergehende. Das in Christo erschienene göttliche Heil drängt die geschichtliche Menschheit zur doppelseitigen Entscheidung, zu voller Aneignung oder endgültiger Verstockung. Eine auserlesene Gemeinde von Gläubigen aus allen Völkern und Sprachen hat sich gebildet, und das Evangelium, dessen Trägerin sie ist, durchtönt noch heute die Welt, um sie zur Buße und zum Glauben zu rufen; sollte sein Siegeslauf nicht schon in dem ersten Siegelbilde des fernhintreffenden Siegers auf weißem Rosse gemeint sein (6, 2), dann jedenfalls in dem Gemälde, welches das fünfzehnte Kapitel eröffnet, in der Erscheinung jenes starken Engels, der ein ewiges Evangelium durch des Himmels Mitte trägt und die Menschen zur Bekehrung ruft (15, 1f.). Auf der anderen Seite erblickt der Seher in der geschichtlichen Welt, wie sie außerhalb der Gemeinde verblieben ist, die letzte, äußerste Ausprägung des ungöttlichen Wesens. Der Fürst dieser Welt, der alte Drache, hat in dem römischen Weltreiche, in das die vorchristliche Geschichte ausgelaufen ist, sein Meisterstück geschaffen: eine so furchtbare, menschlich unbezwingliche Macht, und dabei so herzlos, unmenschlich, brutal und sich selbst vergötternd wie diese riesenhafte Bestie mit sieben Häuptern und zehn Hörnern, hatte die Weltgeschichte nie vordem hervorgebracht (13, 1—6). Zu der furchtbaren, alles zermalmenden politischen Macht dieses römischen Weltreiches

kam die dämonische Macht der Verführung, das heidnische Religions- und Zauberei-wesen, das der prophetische Dichter in dem zweiköpfigen Thiere mit Lammesantlitz und Drachenrede, in dem „Pseudopropheten“ versinnbildlicht, und nun sollte sich diese ganze weltbeherrschende, selbstvergötternde Macht des Bösen zusammenfassen in einer persönlichen Ausgeburt wie der kaiserliche Mordbrenner und Christenverfolger Nero: — in der That, der Seher, der von den Karikaturen des Heiligen, welche die Kirchengeschichte bringen sollte, noch keine Ahnung hatte, konnte nicht anders, als hier den Gipfelpunkt widergöttlicher Weltentwicklung erblicken. So erscheint ihm nichts weiter übrig als der letzte Entscheidungskampf zwischen dem Reiche Gottes und dem Satansreich. Man sollte sich bei dieser Ansicht der Zeitlage nicht darüber verwundern, daß der Seher keine wesentlichen Verschiebungen zwischen beiden Heerlagern mehr erwartet. Zwar das jüdische Volk, — hofft er nach Kap. 11 — soll noch zum größeren Theile durch besondere Heimsuchungen zur Buße geführt und so errettet werden: von der im römischen Weltreiche befaßten heidnischen Gesellschaft erhofft er das nicht mehr, sondern erwartet über sie, trotz wiederholter Bußrufe Gottes, nur noch das Gericht der Verstockung (9, 20; 16, 9. 11. 21). Nicht als spräche er der gesammten noch übrigen Heidenwelt und insonderheit den bis dahin verstorbenen Geschlechtern das ewige Heil ab; — 15, 4 wird das volle Gegentheil davon verkündigt; — wohl aber scheint er die damalige griechisch-römische Kulturwelt, soweit sie sich dem Evangelium noch nicht erschlossen hatte, für unverbesserlich gehalten zu haben. Indem nun die gläubige Gemeinde durch das siebenfache Feuer der Trübsal hindurchgeht, das in dieser verstockten Welt ihr bevorsteht, wird sie der Vollendung theilhaftig, in der sie zum ewigen Hochzeitsfeste einzugehen vermag.

2. Die Parusie. Aber auch den in dieser Weise nahegerückten Weltgerichtstag hat der Seher mit nichten als einen momentanen Blitz und Donnerschlag gedacht, sondern — wenn auch in phantastischen Formen — als einen wahrhaftigen Geschichtsverlauf, der stufenweise, mit innerer Gesetzmäßigkeit dem letzten Ziele zustrebt. Aus den Geschichtsverhältnissen der Gegenwart erwächst der Anfang des Weltgerichts, das Gericht über Rom. Der aus dem Abgrund wiederkehrende Nero wird mit Hülfe von zehn Unterkönigen (vielleicht Statthaltern der Provinzen, die auf seine Seite treten), sein Schreckensreich aufrichten;

er wird den über die Erde sich ergießenden göttlichen Zornesschalen (Kap. 15) trotzend, unterstützt von den Königen des Ostens, gegen das von ihm abgefallene Rom ziehen, und dem neutestamentlichen Babylon für alle Frevelthaten und Gottlosigkeiten, die es begangen, durch völlige Zerstörung und Verbrennung vergelten (Kap. 15; 18). Nach dieser Zerstörung Roms, wie es scheint, wendet er sich gegen Jerusalem, in welchem nach der vespasianischen Verwüstung die beiden Zeugen Buße gepredigt (Kap. 11), tödtet dieselben und bedrängt die Heiligen in jener äußersten, bei seiner ersten Einführung in Kap. 13 beschriebenen Weise, bis endlich der vom Himmel wiederkehrende Christus den Seinen zu Hülfe kommt. — Damit stehen wir bei der Parusie, dem vorläufigen Zielpunkt der christlichen Hoffnung. Der Verfasser behandelt dieselbe in bemerkenswerther Weise als etwas nicht blos Endgeschichtliches: schon jetzt ist jede Heimsuchung der Gemeinden, jeder regentliche und richterliche Act, den Christus in Bezug auf sie ausübt, ein „Kommen des Herrn" (2, 5 u. 16. 22. 23; 3, 3. 20), aber dies vorläufige und gleichsam unsichtbare Kommen zum Gericht läuft in ein endliches allsichtbares aus. In verschiedenen, an alttestamentliche Stellen angelehnten Bildern wird dasselbe als ein „Kommen mit den Wolken" beschrieben. So schon 1, 7: „Siehe, er kommt mit den Wolken, und sehen wird ihn jedes Auge und die ihn durchstochen haben (Sach. 12, 10), und werden über ihn erschrecken alle Geschlechter der Erde", eine Stelle, in der die gewaltsame Tödtung des Messias wie es scheint als gemeinsamer Frevel des Menschengeschlechtes betrachtet wird, das nun schuldbewußt an seine Brust schlägt, indem es in dem Getödteten seinen allgewaltigen Richter erblickt. Wiederum wird, zum Ausdruck des Gedankens, daß die Welt reif zum Gerichte sei, im vierzehnten Kapitel der auf der Wolke Wiederkehrende gemalt als der Menschensohn mit goldener Krone, eine Sichel und ein Winzermesser in seiner Hand; und geheimnißvoll ist, unter dem aus Jes. 63 entlehnten Bilde der Weinkelter, die Rede von einer ungeheuren unweit Jerusalems zu schlagenden Schlacht, bei der das Blutbad den Pferden bis an die Zäume geht. Das ist die Entscheidungsschlacht zwischen Christus und Antichristus, von der dann erst im 19. Kapitel eingehend die Rede ist. Aus dem geöffneten Himmel, auf weißem Siegesroß, das Haupt voll Diademe, mit Augen wie Feuerflammen, zieht der „Getreue und Wahrhaftige", der „Logos Gottes" mit den himmlischen Heerschaaren den Seinen zu Hülfe, und aus seinem Munde geht ein zweischneidiges Schwert, das Gottesurtheil,

das die Welt richtet. Bei Harmageddon, bei Megiddo, wo einst der letzte fromme Davidssohn, der König Josia, der pharaonischen Weltmacht unterlegen (16, 16), haben der Antichrist und seine Bundesgenossen sich zusammengeschaart, in der Hoffnung, abermals über den Davidssproß zu triumphiren: aber ihre Heeresmacht wird in ungeheurer Niederlage vernichtet, der Antichrist und sein Pseudoprophet gefangen und in den Feuerpfuhl der Verdammniß geworfen, der Satan aber gebunden auf tausend Jahre, während deren Christus mit den Seinen auf Erden regiert.

3. Das tausendjährige Reich. So kommt unsere Weissagung auf jenes „tausendjährige Reich", das in schwärmerischen Köpfen und Zeiten je und je so viel Verwirrung angerichtet hat. Man pflegt es als eine sonderliche Idee des Apokalyptikers anzusehen, und übersieht, daß nicht nur Paulus 1. Kor. 15, 21—28 ganz ebenso ein Triumphreich Christi zwischen die gegenwärtige Geschichtsgestalt und das ewige vollendete Gottesreich einschiebt, sondern daß überhaupt hier ein durchaus gemeinsames urchristliche Gedankenbild vorliegt, das aus dem Judenthum übernommen ist. Das tausendjährige Reich der Apokalypse ist, wie das in der Stelle 20, 4 selbst im Wortlaut greifbar hervortritt, nichts anderes als das messianische Reich der jüdisch-urchristlichen Erwartung (vgl. Ap.-G. 1, 6). Und das ist vielmehr das Eigenthümliche und Geistvolle der Apokalypse, daß sie dieses Sehnsuchtsbild des Judenchristenthums zu einer bloßen Zwischenstufe der Endgeschichte herabsetzt und das ächtchristliche Idealbild des vollendeten Gottesreiches über die Sinnlichkeit der noch irdisch-beschränkten Messiashoffnung siegen läßt. So verweilt denn auch die Weissagung bei dieser Zwischenstufe nicht lange; noch weniger stattet sie dieselbe mit eigenthümlichen Phantasiebildern aus. Nur das, was die gemeinchristliche Hoffnung war, wird angedeutet: das mit Christo Herrschen der Seinen auf der gereinigten Erde. Selbstverständlich herrscht mit ihm die auf Erden lebend vorgefundene Gemeinde der Auserwählten: sie sind es, welche 20, 4 mit dem „Und sie setzten sich auf Stühle, und Gericht (Richteramt) ward ihnen gegeben", gemeint sind; d. h. an der Königsherrlichkeit des Weltregenten nehmen seine Getreuen theil (5, 10; 1. Kor. 4, 8); wobei, da das allgemeine Weltgericht erst nachmals folgt, das „Richten" wohl wesentlich nur Sinnbild der königlichen Gewalt ist. Aber wie hätte der Seher die Theilnahme an diesem Königthum Christi auf die von ihm lebend vorgefundenen

Getreuen beschränken können: es war feststehendes Element der christlichen Hoffnung, daß die inzwischen im Herrn Verstorbenen, vielleicht um seinetwillen in den Tod Gegangenen, um dessentwillen nicht verkürzt werden sollten (1. Theff. 4, 13 f.), und so fährt denn auch unser Seher 20, 4 unmittelbar fort: „Und die Seelen der um des Zeugnisses Jesu und des Wortes Gottes willen Enthaupteten, und die (alle), welche dem Thier nicht gehuldigt und das Malzeichen (desselben) an Stirn und Hand nicht angenommen, — sie lebten auf und herrschten mit dem Messias tausend Jahre.“ Also eine erste Auferstehung, beschränkt auf die, welche bei der Parusie Christo bereits angehört haben (1. Kor. 15, 23), auf jene „aus der Menschheit Gotte und dem Lamme erkaufte Erstlingschaft“ (14, 5). Wir verstehen, daß bei ihrer Erwähnung der Seher ausruft: „Selig und heilig, wer an der ersten Auferstehung theil hat; über sie hat der zweite Tod keine Macht“ (20, 6). Der „zweite Tod“ ist der dem Leibestode nachfolgende Tod der Seele, das ewige Verderben: ihm sind die Genossen der „ersten Auferstehung“ entzogen; als Bewährte, Vollendete kommen sie fürder in kein Gericht. — Insofern also, als in ihm Auferstandene, Unsterbliche herrschen, ist das tausendjährige Reich bereits übernatürlicher Art, aber im Uebrigen ist es noch ganz in den Formen der irdischen Weltgeschichte gedacht. Sein Sitz ist, wie es scheint, das heilige Land, während rings an den Enden der Erde noch weithin Heidenvölker leben (20, 3. 8. 9); das böse Princip, der Satan, ist „gebunden“, so daß er während der tausend Jahre „die Völker nicht verführen kann“ (20, 3), aber er ist noch nicht vernichtet, er kann wieder aufkommen; ein letzter Kampf zwischen ihm und dem Gottesreiche steht noch bevor. Und so kann man sagen, es ist die Ahnung eines noch innergeschichtlichen, irdischen Sieges der Sache Christi, die in diesem Phantasiebild des tausendjährigen Reiches sich ausspricht. Daß der Kampf zwischen der antiken Heidenwelt und dem jungen Christenthum nach äußersten Drangsalen zum Siege ausschlagen und eine Zeit christlicher Weltgeschichte, des Sieges und Triumphes Christi über das weltbeherrschende Böse, kommen werde, und daß an diesem Siege und Triumphe Christi alle seine Märtyrer und treuen Zeugen mitwirken bis heute, das ist die Wahrheit und Erfüllung dieser Prophetie.

Das eigentliche Ziel der christlichen Hoffnung hat der Verfasser doch erst in einem dritten und letzten Acte der Endgeschichte erblickt. 4. Das allgemeine Weltgericht.

Nach den tausend Jahren kommt der gebundene Satan wieder los und führt den Gog und Magog, die unermeßlichen Völkermassen von den vier Enden der Erde heran, um den Messias und sein Volk zu belagern. Aber Feuer vom Himmel verzehrt sie, und nun erscheint der Thron Gottes, vor dem Himmel und Erde entweichen: die eigentliche vollkommene Gottesherrschaft bricht an (20, 7—11). Sie beginnt mit dem allgemeinen Weltgericht und der behufs desselben eintretenden allgemeinen Todtenerweckung: alle Todten, groß und klein, werden versammelt vor Gottes Thron, um gerichtet zu werden nach ihren Werken. Bücher werden aufgeschlagen, in denen diese Werke verzeichnet sind, und werden mit dem Buche des Lebens verglichen: wer in diesem nicht angeschrieben steht, wird dem „anderen Tode" überantwortet, in den Feuerpfuhl geworfen, in den mit dem Teufel auch der Tod und der Hades versinken. — Die Unterschiede dieser eschatologischen Anschauungen von den paulinischen sind bemerkenswerth: sie zeigen die Freiheit und Mannigfaltigkeit des urchristlichen Denkens zumal in diesen prophetischen Dingen. Zunächst ist klar, daß unerachtet alles dessen, was in unserem Buche Christum zum Weltrichter stempelt und als solchen verherrlicht, hier bei dem letzten und eigentlichsten Weltgerichtsacte er dennoch zurücktritt gegen Gott, der den letzten Sieg über den Satan und die letzte Entscheidung über das Schicksal der Menschenseelen sich selber vorbehalten hat; hierin stimmt die Apokalypse mit dem Hebräerbriefe gegen Paulus zusammen. Sie thut es nicht minder in der Festhaltung eines zwiefachen Ausgangs der Geschicke. Der Feuerpfuhl, dieses Gegenbild des todten Meeres, in welchem einst Sodom und Gomorrha im Feuer versunken sind, bedeutet den „anderen" oder ewigen Tod, ein Verderben, aus dem keine Errettung ist. Dabei schwankt die Vorstellung zwischen ewiger Qual und völliger Vernichtung: die erstere wird zwar 14, 9—11; 20, 10 ausdrücklich behauptet; aber wenn nicht blos der Teufel und der Antichrist, sondern auch der Tod und der Hades, die doch keine Personen sind, in den Feuerpfuhl geworfen werden, so läßt sich dabei nichts anderes als die „Abthuung", d. h. Vernichtung des Todes als Macht und die Vernichtung seines Reiches denken wie 1. Kor. 15, 26. — Mit jenem zwiefachen Ausgang der Geschicke hängt weiter zusammen, daß der Apokalyptiker eine zwiefache Auferstehung unterscheidet, nicht nur der Zeit nach eine erste und zweite, sondern in letzterer eine zur Beseligung und eine zur Verdammniß. Auch Paulus hat eine erste

Auferweckung der Christo Zugehörigen bei der Parusie (1. Kor. 15, 23), aber sie ist ihm nur der Anfang einer allgemeinen Auferstehung, die sich durch das ganze Triumphreich Christi hindurch erstreckt nach Maßgabe des allmählichen Gläubig- und Gerettetwerdens der ohne Christum Entschlafenen: unser Verfasser läßt die auf Erden nicht Gläubiggewordenen schlummern bis zum Ende des tausendjährigen Reiches und dann allesammt auferweckt werden, um ins Gericht zu kommen; worin ohne Zweifel eine mehr jüdisch-überlieferungsmäßige Anschauung zu erkennen ist.

5. Das himmlische Jerusalem.

Das allgemeine Weltgericht aber ist die Einleitung zur Welterneuerung, zur Herstellung des „neuen Himmels und der neuen Erde". „Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde", heißt es Kap. 21, 1, „denn der erste Himmel und die erste Erde waren vergangen und das Meer ist nicht mehr." Das ist die verklärte Naturwelt, welche die selig vollendete Menschenwelt hegen und tragen soll, die neue, ideale Naturordnung, die von keinem Uebel mehr weiß; ebendarum ist in ihr „das Meer nicht mehr", die unheimliche Tiefe, aus der die ungöttlichen Mächte der Gegenwart aufsteigend gedacht sind (13, 1). Die selig-vollendete Menschheit aber ist das „himmlische Jerusalem", das „vom Himmel zur Erde niedersteigt, wie eine Braut, geschmückt ihrem Manne" (21, 2). Es steigt vom Himmel zur Erde nieder, denn es ist das ewige Ideal des Gottesreiches, das hier wirklich wird. In seiner symbolischen Schilderung gipfelt nach so viel Schreckgesichten unser Buch; dieselbe gehört zu den erhabensten und sinnvollsten Stücken biblischer Poesie. Das himmlische Jerusalem wird beschrieben als Stadt und Tempel zugleich, denn es bedeutet sowohl die vollendete Gemeinde als die „Hütte Gottes unter den Menschen" (21, 3): in der Gemeinde der Vollendeten ist auch die vollkommene Gottesgegenwart. Sie ist umgeben von hohen Mauern, abgeschieden und verwahrt gegen alles Unreine (21, 27), und hat doch offene Thore, durch die alles Geheiligte einziehen kann (21, 25). Ihre Gebäude und Straßen sind von durchsichtigem Gold; sie hat zwölf Thore von Perlen und zwölf Grundvesten von Edelstein; die Thore tragen die Namen der zwölf Stämme Israels als der Sinnbilder des vollzähligen Gottesvolkes, die Grundvesten die Namen der zwölf Apostel als der erwählten Begründer der Christengemeinde. Die Stadt selbst ist — nach dem Vorbilde des alttestamentlichen Heiligthums — quadratisch

oder vielmehr kubisch gebaut, von gleichmäßiger Vierfachheit in jeder Richtung, denn die Vier ist die Zahl der Welt, und das dreimal Vierfache das Sinnbild allseitiger Vollkommenheit. Durch die Stadt hindurch geht ein krystallklarer Strom, ein Wasser des Lebens; an ihm zu beiden Seiten wachsen Bäume des Lebens, Paradiesesbäume mit lieblichen Früchten und heilenden Blättern: das ewige Leben ist derer, die hier wohnen, Speise und Trank. Kein Leid noch Weh rührt sie mehr an; alle Thränen wischt Gott ab von ihren Augen, und der Tod ist nicht mehr noch Leid und Schmerzensschrei, „denn das Erste, die frühere Ordnung der Dinge, ist vergangen“ (21,4). Auch ist keine Nacht mehr, noch bedarf man einer Leuchte oder Sonnenlichts denn Gott der Herr umleuchtet sie (21,23; 22,5); ja es ist kein Tempel in der Gottesstadt, denn „der allmächtige Gott ist ihr Tempel, und das Lamm“, — ihre vollkommene Gemeinschaft mit Gott und mit Christus bedarf keiner Vermittelung mehr (21,22). So dienen die Seligen Gotte und herrschen von Ewigkeit zu Ewigkeit; sie schauen sein Angesicht und tragen seinen Namen an ihren Stirnen (22,4); sie sind seine Knechte und wiederum seine Söhne, — „wer überwindet, wird das alles ererben, und ich werde sein Gott sein und er wird mein Sohn sein“ (21,7). — Es sind die ewigen Verheißungen des Evangeliums, wie sie durchs ganze Neue Testament gehen, aber nirgends beredter ausgesprochen, als in diesen Schlußkapiteln desselben. Auch hier treten einige Verschiedenheiten von der paulinischen Anschauung hervor, aber sie sind nur formaler Natur. Der Seher scheint das paulinische Zurücktreten des Gottessohnes, damit der Vatergott alles in allem sei, nicht zu kennen: im himmlischen Jerusalem ist Christus der ewige Bräutigam seiner Gemeinde, die ewige Leuchte der Seinen, wie der Vater; der ewige Gottesthron ist auch des Lammes Thron (22, 3). Aber es leuchtet ein, daß auch Paulus das Werk Christi in den Seinen und seine selige Gemeinschaft mit ihnen als unvergänglich denkt, wenn auch eine Mittlerschaft, kraft deren er für sie beim Vater eintreten müßte, für die Vollendeten nicht mehr bestehen kann; und ebenso ist nicht zu verkennen, daß auch unserm Verfasser mit dem Ende des tausendjährigen Reiches die Christusherrschaft übergeht in die absolute, ideale Theokratie. — Am meisten Schwierigkeit hat man sich damit gemacht, daß dem paulinischen Universalismus gegenüber der Apokalyptiker bis in die himmlische Vollendung hinein einen bösen Unterschied zu machen schien. Er unterscheidet zwischen Bürgern des himmlischen Jerusalem und bloßen Umwohnern, Beisassen, die

nur als Gäste in dasselbe einzugehen scheinen. „Die Heiden, heißt es 21, 24 nach Jesaj. 60, werden in ihrem (der Gottesstadt) Lichte wandeln, und die Könige der Erde tragen ihre Herrlichkeit in sie hinein", und nach 22, 2 sollen die Blätter des Baumes des Lebens zur Genesung der Heiden dienen, während seine Früchte den Bürgern zu Theil zu werden scheinen. Daß der Seher damit nicht einen bis in den Himmel hineinreichenden Unterschied von Juden- und Heidenchristen im Sinne gehabt haben kann, die Judenchristen die Vollbürger der Gottesstadt, die Heidenchristen nur ihre Schutzbürger, geht aus 5, 9; 7, 9 schlagend hervor: wer so betonte, daß die Auslese der Ueberwinder aus allen Völkern und Sprachen hervorgegangen sei, konnte unter dem Zwölfstämmevolk, welches das himmlische Jerusalem bewohnt, schlechterdings nur die triumphirende Gemeinde ohne allen Unterschied der Herkunft verstehen. Viel Ungereimtes ist über jene Unterscheidung vorgetragen worden, und doch ist der Sinn des Verfassers einfach und unanstößig genug. Die Bürger des himmlischen Jerusalem sind eben die vollendeten Gerechten, die durch und durch geheiligten Christen; aber nun gibt es aus dem allgemeinen Weltgericht noch solche in Menge, die wohl selig werden sollen, aber zu diesem Ziel der Vollendung noch nicht gelangt sind. Sie sind begnadigt auf Grund ihrer Werke, sie waren im Buche des Lebens verzeichnet, denn „in allerlei Volk wer Gott fürchtet und recht thut, der ist ihm willkommen" (Ap.-G. 10, 35); aber damit sind sie noch keine Christen, geschweige denn als Christen Vollendete. Und so hat sich denn unser Verfasser das himmlische Jerusalem, die Gemeinde der Vollendeten, als eine solche gedacht, die immer neue Elemente in sich aufnimmt, die selber solche, welche ihr innerlich nahestehen und zu ihr hingezogen werden, zu ihrem Vollbürgerrechte heranzieht. Ohne Zweifel hat der Seher hierbei vornehmlich an fromme Heiden der Vorwelt, vielleicht auch an solche gedacht, die ohne ihre Schuld außerhalb des tausendjährigen Reiches verblieben. Und so hat er noch im himmlischen Jerusalem eine fortgehende Erfüllung jener Verheißungen erwartet, die Jes. 60 verkündet und die er selber 15, 4 aussprechen läßt: „alle Heiden werden kommen und vor dir anbeten"; — sehr sinnig läßt er die Frucht des Lebensbaumes die Vollendeten speisen, dagegen die Blätter desselben denen dienen, die noch zum ewigen Leben zu genesen haben.[1]) — Kaum

[1]) Wenn Weiß a. a. O. S. 522 gegen diese auch schon von Meßner vorgetragene Deutung einwendet, an eine Heidenbekehrung könne nach dem Welt-

bedarf es der Erinnerung, daß dies Gemälde der seligen Vollendung, das sich nach dem epischen Schema der Prophetie zeitlich hinter das tausendjährige Reich verlegt, in Wirklichkeit nichts anderes ist als die jenseitige Vollendungswelt, die sich uns schon jetzt über der irdisch-geschichtlichen wölbt. Daß nun noch in dieser jenseitigen Vollendungswelt neben den an das selige Ziel Gelangten ein Heer von Werdenden, zu demselben erst Heranwachsenden vorhanden sei, Umwohner des himmlischen Jerusalem, die zu Bürgern desselben noch werden sollen, das ist ein Gedanke, dem wir je und je im Neuen Testamente begegnet sind, und der die apokalyptische Zukunftsschau, anstatt sie zu verwirren, vielmehr aufs befriedigendste abschließt. —

III. Johanneisches nach den Briefen und dem vierten Evangelium.

Erstes Kapitel.

Einleitendes.

1. Die Urkunden.

Nach Vorwegnahme der Apokalypse bleiben als Urkunden eines johanneischen Lehrbegriffs der erste johanneische Brief mit seinen beiden kleinen Begleitern und beziehungsweise das vierte Evangelium übrig. Ueber die geistige Zusammengehörigkeit dieser Schriften kann ein ernstlicher Zweifel nicht bestehen. Zwar hat man schon in der alten Kirche die beiden kleinen Briefe mitunter nicht dem Apostel, sondern dem Presbyter Johannes zugeschrieben, aber ohne Zweifel nur darum, weil der ungenannte Verfasser sich selbst als ὁ πρεσβύτερος bezeichnet. Allein diese Selbstbezeichnung führt, näher erwogen, mit nichten auf jenen Doppelgänger des Apostels, denn

gericht und der absoluten Vollendung nicht mehr gedacht werden, so darf man fragen: warum nicht? Als ob das Weltgericht, als einmaliger Act gedacht, alle, die gerettet werden, sofort in die absolute Vollendung hineinzaubern könnte, die letztere nicht vielmehr, auch wenn sie für die Vollendeten eingetreten ist, für die Unvollendeten ein Werdeziel bliebe!

da es in jeder Gemeinde eine Mehrzahl von Aeltesten gab, so kann die Bezeichnung als ὁ πρεσβύτερος schlechthin, ohne Namensnennung, nicht wohl im Sinne des Amtscharakters gemeint sein, sondern sie ist die Wiedergabe eines dem Verfasser von Anderen vertraulich gegebenen Namens, die Bezeichnung eines ehrwürdigen Mannes, den man in seinem Kreise zutraulich „den Alten“ nannte, und der sich das gerne gefallen ließ. Da nun die beiden kleinen Briefe durchaus das Gepräge des größeren tragen, auch diesem gegenüber viel zu wenig Eigenthümliches haben, um als absichtsvolle Nachahmungen zu erscheinen, so kann zunächst an ihrer Aechtheit kein Zweifel bestehen; offenbar hat man so kleine und unbedeutende Briefe nur aus Verehrung für den wohlbekannten Verfasser aufbewahrt. — Der erste Brief dagegen, welcher ohne alle Selbstbezeichnung des Verfassers anhebt, also die Bekanntheit desselben bei den Lesern einfach voraussetzt, trägt das Gepräge einer hohen geistigen Eigenart. Er ist von dem Bemühen eingegeben, einen bestimmten Leserkreis im ächten Christenthum zu befestigen, insonderheit zur Bewährung des Glaubens in Liebe und Heiligung anzuhalten, und andererseits zu warnen vor einer grundstürzenden, die Selbigkeit von „Jesus“ und „Christus“ leugnenden Irrlehre, in der wir unschwer die cerinthische Gnosis erkennen. Nimmt man nun an, daß die durch diese Irrlehre angerichteten Wirren zuerst die beiden kleineren Lokalbriefe veranlaßt haben, und dann erst der Verfasser sich entschloß, sich in einem eingehenderen Rundschreiben an einen ganzen Kreis von Gemeinden zu wenden, so lösen sich auch die letzten Bedenken, welche die anscheinende Abhängigkeit der kleineren Briefe von dem größeren hervorrufen kann. — Noch weniger als die gemeinsame Abkunft der Briefe läßt sich der gleiche Zusammenhang zwischen dem Hauptbrief und dem vierten Evangelium verkennen, womit eine für die Herstellung eines johanneischen Lehrbegriffs ungleich weitere Grundlage gewonnen ist. In beiden Schriften bezeugt sich ein Augenzeuge des Lebens Jesu von gleicher ausgeprägtesten Eigenthümlichkeit. Hat man auch hier auf schriftstellerische Nachahmung gerathen, die dann bald auf Seiten des Briefes, bald auf Seiten des Evangeliums liegen sollte, so darf dem gegenüber gefragt werden, ob bei einem schriftstellerischen Gepräge, wie es hier vorliegt, eine so gelungene Nachahmung überhaupt denkbar sei, zumal in dem für schriftstellerische Kunststücke so wenig angethanen christlichen Alterthum. Aber es besteht auch zwischen Brief und Evangelium bei aller Verwandtschaft gerade so

viel Unterschied, um wohl auf Aeußerungen desselben Mannes aus verschiedener Zeit, nicht aber auf eine gesuchte Nachahmung durch einen Andern zu schließen. Daher legt der Brief, dessen Aechtheit anzuzweifeln jede vernünftige Handhabe fehlt, auch für das Evangelium ein gewichtiges Zeugniß ab.

2. Eigenart des Lehrbegriffs.

Die in diesen Urkunden sich spiegelnde Denkart ist eine so eigene, daß es nicht leicht ist, sie treffend und ausreichend zu beschreiben. Schon das Verhältniß zum Alten Testament ist ein merkwürdiges. Der Verfasser steht dem Judenthum so fremd gegenüber, daß er von „den Juden" nicht anders als von selbstverständlichen Feinden Christi redet: nichtsdestoweniger ist „ächter Israelit" ihm ein hoher Ehrenname und der Gott des alten Bundes auch der Gott Jesu Christi (Ev. 1, 47; 4, 22; 20, 17). Noch mehr, — das Alte Testament ist ihm ohne Einschränkung unverbrüchliches Gotteswort (Ev. 10, 35), in welchem er lebt und webt; er entnimmt ihm nicht nur in seinem Evangelium Ein prophetisches Citat oder Vorbild um das andere, sondern es sind auch alle seine Grundbegriffe aus dem Alten Testament erwachsen und seine ganze Sprache hat sich an demselben gebildet. Man erräth einen Schriftsteller, der von Kind auf an Mose und den Propheten großgenährt, gleichwohl in einer Zeit und Umgebung schreibt, welche „die Juden" nur noch als die abgesagten Feinde der Christen kennt. Dabei hat derselbe niemals wie Paulus das Bedürfniß empfunden, den alten Bund, in dem er aufgewachsen, mit dem neuen, in den er hineingewachsen, auseinanderzusetzen. Der einzige Satz, den man dahin deuten könnte, Ev. 1, 18: „das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesum Christum geworden", drückt doch nur die herrliche Vollendung aus, welche die alttestamentliche Gottesoffenbarung in Christo gefunden. Eine Erörterung über das Verhältniß der neutestamentlichen χάρις und πίστις zu den alttestamentlichen Begriffen der ἐντολαί und ἔργα läge im ersten Brief nahe, wird aber nicht angestellt, sondern beides im naivsten Nebeneinander belassen. Hieraus erhellt unser klares Recht, den johanneischen Lehrbegriff unter den urapostolischen Typus zu befassen; sein durchaus naives Verhältniß zum Alten Testament, der Spiegel eines Lebensganges, welcher nicht im Bruch mit der alttestamentlichen Frömmigkeit, sondern in vollendender Fortbildung derselben ein christlicher geworden ist, kann geradezu an den Jacobusbrief erinnern. — Auf der anderen Seite

tritt ein Charakterzug heraus, der in schnurgradem Gegensatz zu Jacobus steht und die johanneische Anschauung überhaupt der primitiv-urapostolischen Sphäre entrückt: der bei Jacobus so sehr zurücktretende persönliche Eindruck Jesu ist hier allbeherrschend und allbedingend, und treibt eine Christologie hervor, welche die johanneische Denkart den fortgeschrittenen urapostolischen einreiht. Während wir im Jacobusbriefe den Mann erkennen, der, Jesu äußerlich nahegestellt, ihm doch innerlich fremd blieb, bis die Auferstehung ihm denselben als den „Messias der Herrlichkeit“ offenbarte, fühlen wir hier den Pulsschlag eines Christenlebens, das aus der ersten Liebe eines Jünglingsherzens zu dem göttlichen Meister erwachsen ist und von früh an in Ihm alles gefunden hat, wonach es sehnend und ahnend verlangte. Allerdings, auch dem paulinischen Denken und Empfinden steht Christus in ähnlicher Weise im Mittelpunkt; aber mit dem bezeichnenden Unterschied, daß hier das Werk Christi, insonderheit sein Kreuzestod, diese Stellung einnimmt, bei Johannes dagegen die Person Jesu im eigentlichsten Sinne, die persönliche Herrlichkeit dessen, in welchem er das Antlitz des ewigen Vaters zu schauen und das ewige Leben einzuathmen gelernt hat. Ein Charakterzug der johanneischen Geistesart, in welchem sich der ganze überwältigende Eindruck des persönlichen Umgangs, aber auch eine demselben entgegengebrachte ganz besondere Kraft und Glut der Empfänglichkeit kund gibt. — Und hiemit stoßen wir erst auf die innerste Eigenthümlichkeit des johanneischen Geistes. Man hat dieselbe, weil jener christologische Grundzug am augenfälligsten in dem anscheinend philosophirenden Prolog des Evangeliums hervortritt, oft als eine speculative aufgefaßt: als ob eine einzige speculative Idee, wie die des Logos, welche ein Schriftsteller der allgemeinen Bildung seiner Zeit entlehnt, ihn zum Philosophen stempelte. Zum Philosophen gehört ein wissenschaftliches Interesse am Verständniß des Universums und eine wissenschaftliche Methode, von denen bei Johannes auch keine Spur ist. Seine Art zu denken ist nicht die speculative, sondern die mystische, d. h. jenes eigenthümlich religiöse Denken, welches nicht mit den bloßen theoretischen Fähigkeiten des Geistes, sondern mit der Anschauung des Herzens, mit der unmittelbaren Energie des inneren Lebens geschieht, und unbekümmert um die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt sich mit Vorliebe in den Schranken des inneren Lebens hält. Daher jene eigenthümliche Hochhaltung des Erkennens (Ev. 17, 3), das doch mit wissenschaft-

lichem Forschungstriebe nichts gemein hat, und allein auf Gott gerichtet, in dieser Richtung aber mit dem Sein in Gott und dem Sein Gottes in uns eins und dasselbe ist. Daher die großen, lebenvollen, aber kaum gegen einander abzugrenzenden johanneischen Grundbegriffe Licht, Leben, Liebe, und das Zusammenfließen theoretischen und praktisch-sittlichen Sinnes in den Gegensätzen Licht und Finsterniß, Wahrheit und Lüge. Daher endlich jene merkwürdige Unbedingtheit der Urtheile, in Sätzen wie: „Wer in Ihm bleibt, der sündigt nicht; wer da sündigt, der hat Ihn nicht erkannt", oder „Wer da glaubt, hat das ewige Leben", oder „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat." Der in der religiösen Innenwelt verharrende, alle Erscheinungen nur auf ihr Wesen ansehende, die zeitlichen Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtende mystische Denker redet aus der Idee heraus, nicht aus der Einzelwahrnehmung in Welt und Zeit. Auf dieser Innerlichkeit und unbedingten Idealität der Betrachtung beruht schließlich auch die johanneische Christologie: nicht das menschliche Werden Jesu hat den Verfasser beschäftigt und ergriffen, sondern das göttliche Sein, nicht die bunte Fülle seiner zeitgeschichtlichen Beziehungen, sondern der dahinterstehende Ewigkeitscharakter, und so ist ihm der geschichtliche Meister, mit dem er essen und trinken durfte, zu dem „Uranfänglichen" geworden, zu dem „Wort, das im Anfang bei Gott war" (Ep. 2, 13; Ev. 1, 1).

3. Der Apostel Johannes.

Es ist hier nicht der Ort, die johanneische Frage zu erörtern, aber darauf darf hingewiesen werden, wie gut der Charakter des in Rede stehenden Lehrbegriffs mit dem zusammenstimmt, was wir aus dem Neuen Testament und der kirchlichen Ueberlieferung über den Zebedaiden Johannes vernehmen. Es ist das allerdings nicht viel, aber immerhin genug, um eine ungemeine Persönlichkeit außer Zweifel zu stellen, der man auch Ungemeines zutrauen darf, und zwar gerade in der Richtung, auf welche die Eigenart des Lehrbegriffs weist. Der synoptische Donnersohn, der in Liebeszorn für seinen Meister jenem Exorcisten wehren will, den Namen Jesu zu brauchen, oder Feuer vom Himmel herabrufen will auf die Samariter, welche Jesu die Herberge weigern, gemahnt durchaus an den Briefschreiber, der mit einer väterlichen Innigkeit gegen die mit ihm in Christo Verbundenen die äußerste Schärfe gegen die Irrlehrer vereinigt, und der Lieblingsjünger des vierten Evangeliums, den

der frühe Zug zum Göttlichen zuerst in den Jüngerkreis des Täufers geführt hat und dann am Herzen Jesu ruhen läßt wie keinen andern, läßt uns den frommen Zögling des Alten Testaments errathen, der in Jesu die Voll-erfüllung von Gesetz und Propheten erkennt und in der persönlichsten Liebe zu ihm das ewige Leben schon auf Erden findet. In der Urgemeinde genießt er nach Apostelgeschichte und Galaterbrief ein dem Jacobus und Petrus ebenbürtiges Ansehn. Da er dasselbe nach der ganzen kirchlichen Erinnerung weder einer scharf-nationalen Ausprägung des Christenthums noch einer hervorragenden Wirksamkeit nach Außen verdanken kann wie jene beiden, so bleibt kaum etwas Anderes übrig, als den Grund davon in der ausgezeichneten Innerlichkeit seines christlichen Charakters zu suchen. Und damit stimmt durchaus der tiefe Eindruck, den sein in Ephesus verbrachtes Alter im Gedächtniß der Kirche zurückgelassen hat. Die Thatsache dieses ephesinischen Aufenthaltes von den Tagen des jüdischen Krieges an bis in die Trajans kann nach den bestimmten Zeugnissen der Kirchenväter nicht bezweifelt werden, und sie mußte als dauernde Verpflanzung in hellenischen und paulinischen Boden die Befreiung des Apostels von judenchristlichen Befangenheiten vollenden, welche die Wahrnehmung der paulinischen Wirksamkeit ohne Zweifel schon begonnen hatte. So läßt es sich sehr wohl denken, daß Johannes beim Beginn des jüdischen Krieges diejenigen Anschauungen über die bevorstehende Parusie nach Ephesus mitbrachte, denen die Apokalypse einen phantasievollen Ausdruck gibt, und daß erst die Enttäuschung, welche die Zerstörung Jerusalems in dieser Hinsicht mit sich brachte, und lange Jahre, in einer ganz anderen Fortsetzung der Weltgeschichte verlebt, den greisen Apostel auch in diesem Punkte zu einem innerlicheren und geistigeren Verständniß der Worte Jesu geführt haben, wie seine Wiedergabe des Wiederkunftsgedankens Jesu in den Abschiedsreden des Evangeliums es bezeugt. Daß er — ein seltnes, aber nicht unerhörtes Beispiel geistig-lebendigen Greisenalters — in Ephesus noch mit Cerinth zusammengelebt habe, dem Urheber jener doketischen Christologie, welche der erste Brief bekämpft, ist glaubwürdig überliefert. Und wird sein Evangelium hieher gesetzt, als letztes und reifstes Erzeugniß der Verklärung, welche Christus in seinem Herzen gewonnen hatte, als ein für das nachkommende Geschlecht verfaßtes Vermächtniß des Innersten und Besten, was ein langes, reiches Leben ihm gebracht, so lösen sich auch — was hier nicht weiter auszuführen ist — auf

psychologischem Wege die Räthsel, welche dies unvergleichliche Buch uns aufgibt.

4. Behandlungsweise der Quellen.

Für die biblische Theologie entsteht bei Aufstellung eines johanneischen Lehrbegriffs die Frage, wie weit dies Evangelium zu demselben zu verwenden sei, wenn man es doch andererseits als einen wesentlich geschichtlichen Bericht ansieht. Wir haben dasselbe in seinen Jesusreden als zweite Quelle für Jesu eigne Lehre verwerthet, und so scheint es, als könne es nur etwa in seinem Prolog und den sonst eingestreuten eignen Betrachtungen des Evangelisten hier nochmals benutzt werden. Indeß bei der eigenthümlichen Art der johanneischen Jesusreden, die bei aller sachlichen Aechtheit formal genommen doch unleugbare Hervorbringungen des Evangelisten sind, ist nicht anzunehmen, daß dieselben etwas enthalten, was der eigenen Denkart desselben nicht entspräche. Zwar liegen Spuren vor, daß der Unterschied von historischer Erinnerung und eigner Auslegung auch in formaler Hinsicht für den Evangelisten nicht ganz aufgehoben war. Er hat seine Logosidee Jesu selbst nirgends in den Mund gelegt; er hat Worte Jesu angeführt, in denen Gotte ein unmittelbareres Verhältniß zur Welt zugeschrieben wird als der Prolog es ergibt u. s. w.; und so werden die Jesusreden immerhin nur mit Vorsicht zur Feststellung seiner eignen Lehrweise zu verwenden sein, als eine secundäre Quelle neben den in erster Linie stehenden eigenen Aeußerungen des Verfassers. — Was die Gliederung des Lehrbegriffs angeht, so wird die Christologie das grundlegende Hauptstück zu bilden haben, da sie der Ausdruck der Grunderfahrung des Apostels ist, aus der sich ihm alles Andere bestimmt hat; auf dieser Grundlage werden dann seine Lehren von Gott, Welt, Heilswerk, Christenleben und letzten Dingen sich aufbauen.

Zweites Kapitel.

Der Eingeborene.

Unfraglich erreicht die christologische Betrachtung des Neuen Testaments bei Johannes ihren Höhepunkt; aber darum ist sie hier keine wesentlich andere als in den übrigen Lehrgestaltungen. Wie oft man auch, von einem Anschein geblendet, den namentlich der Prolog des Evangeliums für unsre dogmatische Gewöhnung hat, bei Johannes ein von speculativer Höhe, aus der Idee heraus entworfenes Christusbild gesucht hat, es ist dennoch ein Irrthum. Dem Johannes ist sein Christusbild entstanden nicht aus theologischer Speculation, sondern aus dem lebendigen Eindruck der geschichtlichen Persönlichkeit; — wie ebenjener Prolog das v. 14 bezeugt: „Wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit eines Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit", und wie es noch nachdrucksvoller der Eingang des Briefes bestätigt: „Was von Anbeginn war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen; was wir geschaut und unsere Hände betastet haben in Betreff des Lebenswortes, das verkündigen wir euch" (Ep. 1, 1). Ebenhiemit ist aber auch von vornherein die Auffassung ausgeschlossen, als gehe die johanneische Christologie — wie hernach die der Kirchenväter und großen Concilien — von der Gottheit Christi aus und so erst zu seiner Menschheit hin. Das Umgekehrte war das allein Natürliche, ja Selbstverständliche: der Jesus, welcher dem Evangelisten den Eindruck machte, das fleischgewordene ewige Wort zu sein, war zunächst und unzweifelhaft für ihn ein Mensch (Ev. 8, 40), der Meister aus Nazareth, dessen Vater, Mutter, Geschwister das Volk und jeder Jünger kannte (Ev. 1, 45; 6, 42; 7, 27). Und es wäre vollkommen verkehrt, zu meinen, diese Menschlichkeit Jesu sei für einen Johannes etwas Gleichgültiges oder gar nur Scheinbares gewesen. Nicht nur, daß er, mag er von ihm lehren oder erzählen, ihn am liebsten mit seinem menschlich-geschichtlichen Namen „Jesus" nennt: man kann sagen, daß er die Anerkennung oder Leugnung der vollen Menschlichkeit Jesu zum Unterscheidungspunkt von Christenthum und Widerchristenthum gemacht hat. Jene Irrlehrer des ersten und zweiten Briefes scheinen — ähnlich wie jene Neueren, welche Jesum nur zum geschichtlichen Träger einer Idee der Gottessohnschaft machen, die sich in ihm doch nicht wahrhaft und vollkommen verwirklicht hätte — Jesum nur

1. Grundanschauung.

als zeitweiligen Träger des himmlischen „Christus" vorgestellt, also letzteren nicht wahrhaft ἐν σαρκί gekommen, nicht in wahrhaft menschlicher Natur erschienen gedacht zu haben: sie sind ihm ἀντίχριστοι (Ep. 2, 8), und er stellt ihnen gegenüber das ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι Χριστόν als christliches Grundbekenntniß auf (Ep. 4, 2).[1]) Unsre Betrachtung des Selbstzeugnisses Jesu nach Johannes hat uns gezeigt, daß das vierte Evangelium keine unschuldige Menschlichkeit Jesu verleugnet, nicht Hungern und Dürsten, nicht Müde- und Traurigwerden, Leiden und Sterben, nicht Seelenkämpfe, Unterscheidungen seines Willens vom göttlichen, Gebet und Anbetung Gottes; daß der johanneische Christus sich zu jeder menschlichen Abhängigkeit von Gott bekennt und diese Abhängigkeit selbst noch auf den Stand seiner Erhöhung ausdehnt (Ev. 14, 16. 28), ja, daß er noch auf der Schwelle dieser Erhöhung, als Auferstandener, den Vater „seinen Gott" nennt (Ev. 20, 17). Auch ist es einfach nicht wahr, was so oft behauptet wird,[2]) daß Johannes seinen Christus allwissend und allmächtig dächte: wie wunderbar entschränkt er sein Wissen und Vermögen gedacht habe, allwissend kann ihm der nicht gewesen sein, den er am Grabe des Lazarus fragen läßt „Wo habt ihr ihn hingelegt?", und der nicht allmächtig, den er erklären läßt „Ich vermag nichts von mir selber" (Ev. 5, 19). Wie dem ganzen Neuen Testament, so ruht auch dem Johannes alle Hoheit und Einzigkeit Christi auf dem Grunde seiner menschlichen Natur. Nur ruht ihm auf derselben eine nicht blos verhältnißmäßige, sondern schlechthinige Einzigkeit; er ist ihm unter den Menschenkindern der μονογενής. Zunächst ist ihm diese Einzigkeit eine sittliche, nämlich vollkommene Sündlosigkeit; — ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν (Ep. 3, 5). Es erinnert an die christologische Betrachtung des Petrus in seinem Briefe wie in seinen Reden, wenn Johannes in seiner Epistel wiederholt die vorbildliche Heiligkeit und Gerechtigkeit Jesu betont; vgl. 2, 1 Ἰησοῦς Χριστός δίκαιος; 3, 3 und 7: πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ, ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν, — ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. Daß damit nicht metaphysische, gottheitliche Eigenschaften gemeint sind, sondern menschliche, welche im sittlichen Kampfe des Lebens zu behaupten waren,

---

[1]) Nicht „In's Fleisch gekommen", wie Luther ungenau übersetzt hat, sondern „Im Fleische gekommen" steht im Grundtext.

[2]) So noch Weiß a. a. O. S. 608 der 5. Aufl. in Text und Anmerkung.

zeigt Ep. 2, 6 die Vergleichung des Wandels Jesu mit unserm und kann nach den Selbstaussagen Jesu im Evangelium an und für sich nicht zweifelhaft sein (Ev. 5, 30; 8, 29; 15, 10). Auf dieser sittlichen Einzigkeit, der unbedingten Fehllosigkeit ruht dem Johannes nun, wie wir an seinem Orte aus den von ihm mitgetheilten Jesusworten nachgewiesen haben, jene uneingeschränkte Gottgemeinschaft, die er als ein „Sein im Vater" und als ein Sein und Wohnen des Vaters in ihm bezeichnet, und aus der ihm sowohl die Wunderwerke Jesu als seine Lebensworte sammt allem, was ihn zum Heilande der Welt macht, entspringen: „Der Vater läßt mich nicht allein, denn ich thue allezeit, was ihm wohlgefällig ist", — „Der Vater, der in mir wohnt, thut selber die (von mir verrichteten) Werke", — „Der Vater hat den Sohn lieb und zeigt ihm alles", — „Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir; die Worte, die ich rede, rede ich nicht von mir selbst", — „Der Vater, der mich gesandt hat, hat mir ein Gebot gegeben, was ich reden und sagen soll", — „Wie der Vater das Leben in ihm selber hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in ihm selber zu haben" u. s. w. Das ist die christologische Grundanschauung des Johannes, und auf ihr bauen seine besonderen großen Aussagen von Christus sich auf, welche wir näher zu erwägen haben: Jesus ist ὁ Χριστός — Jesus ist ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ — Jesus ist ὁ λόγος, der im Anfang bei Gott war.

In den Satz „Jesus ist der Christus" faßt Johannes wiederholt das christliche Bekenntniß zusammen: Ev. 20, 31 ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός; Ep. 5, 1 πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. Es ist das urapostolische und urchristliche Bekenntniß in aller Einfalt, wie es einst Petrus in entscheidender Stunde abgelegt hatte und wie es der alttestamentlich begründeten Erwartung der Jünger entsprach (Ev. 1, 41. 45). Man hat bestritten, daß dasselbe bei Johannes, der ja für Heidenchristen schreibe, noch den einfachen Sinn des Urchristenthums habe,[1]) — mit Unrecht. Nirgends im Neuen Testament wird die jüdische Messiasidee so vielfach hervorgehoben und erörtert wie gerade im vierten Evangelium (vergl. 1, 25. 45; 4, 25. 29; 6, 15; 7, 26. 27. 40. 42; 2. Jesus der Christ.

[1]) So Weiß a. a. O. S. 607 der 5. Aufl., der den „Gesalbten" geradezu in den „ewigen Sohn" umsetzt, also in ein Wesen, bei dem „Salbung" mit dem h. Geiste gar keinen Sinn mehr hätte.

10, 24 u. s. w.). Johannes allein hat den hebraistischen Namen Μεσσίας und übersetzt ihn seinen Lesern zweimal (1, 41 und 4, 25) in den griechischen ὁ Χριστός, zum deutlichen Zeichen, wie wohl er sich des appellativischen Sinnes des letzteren bewußt ist. Er spielt in Brief und Evangelium wiederholt auf das Tauferlebniß Jesu an (Ep. 5, 6; Ev. 1, 31—34) und setzt dabei eine wirkliche Salbung Jesu mit dem heiligen Geiste deutlich voraus (Ev. 3, 34). Wie sehr damit wiederum die Grundvoraussetzung der Menschlichkeit Jesu bestätigt wird, bedarf keiner Erinnerung. — An den Namen des „Gesalbten" Gottes schließen nun als Synonyme die des „Heiligen Gottes", des Gottgesandten schlechthin und des Menschensohnes sich an. Der Name ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Ev. 6, 69 nach richtiger Lesart), ein auch bei den Synoptikern vorkommender Messiastitel (Marc. 1, 24; Luc. 4, 34), bezeichnet Jesum als den Auserwählten Gottes, auserwählt um das größeste Gotteswerk auf Erden auszurichten, und klingt im selben Sinne in dem Worte Ev. 10, 36 an, in welchem Jesus sein Recht, sich Gottes Sohn zu nennen, vertheidigt (ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον). Auch dieser Name hat die wesentliche und ursprüngliche Zugehörigkeit Jesu zur Menschheit zur Voraussetzung, denn nur aus einer gleichartigen Mehrzahl kann ein Einzelner auserwählt werden. Als den Gottgesandten schlechthin bezeichnet Jesus im Evangelium sehr häufig sich selbst, am feierlichsten im hohenpriesterlichen Gebet 17, 3; aber auch in dem ersten Briefe klingt dieser Begriff an, der Jesum ebenfalls von dem sendenden Gott ächtmenschlich unterscheidet (Ep. 1, 5; 4, 10). Es ist der Superlativ des Prophetenthums, den er ausdrückt: Jesus ist der vollkommene Prophet (Ev. 4, 44), durch den Gott sich schlechthin offenbart und den Menschen seine ganze Gnade und Wahrheit kund thut (vgl. Ep. 1, 5; 5, 20). Der Name des „Menschensohnes" findet sich wie in der ganzen apostolischen Ueberlieferung so auch bei Johannes nur in Jesu eignem Munde und kommt daher hier nicht weiter in Betracht. Ebensowenig der Name κύριος, den Johannes zwar in der evangelischen Erzählung hie und da anwendet (z. B. 6, 23; 11, 2), aber in seiner Epistel und Lehrsprache nicht gebraucht.

3. Jesus der Sohn Gottes.

Die Lieblingsbezeichnung für Jesum bleibt dem Apostel, wo er lehrhaft redet, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Im Munde Anderer bezeichnet bei ihm der Ausdruck auf Grund von Ps. 2, 7 und des daher stammenden jüdischen Sprachgebrauchs Jesum einfach als den Messias (Ev.

1, 50 σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ; 11, 27 σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ); in Jesu eignem Munde bedeutet er den Gottesliebling, dem der Vater alles anvertraut und mit dem er in der innigsten Gemeinschaft und Gegenseitigkeit steht (vergl. besonders Ev. 5, 19—26); in den eignen Erklärungen des Evangelisten Ev. 1, 18; 20, 31; Ep. 5, 20 kommt beides zusammen. Hiebei ist wieder die menschliche Persönlichkeit des „Sohnes", der ja als solcher von „Gott" unterschieden wird, so sehr die selbstverständliche Voraussetzung, daß Ev. 5, 27 die bis zur Verleihung des Weltrichteramtes gehende Auszeichnung des Gottessohnes geradezu damit begründet werden kann, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. Wie Jesus selbst in der Stelle Ev. 8, 34—40 den Begriff Gottessohn ganz in dem ethischen Sinne von Matth. 5, 45 faßt und ihn 10, 34—36 durchaus als Bezeichnung eines ideal-menschlichen Verhältnisses zu Gott erörtert, haben wir früher gesehen. Auf dieser Linie bleibt der Apostel, indem er durch den Namen „Sohn Gottes" das vollkommene, schlechthin vertraute Verhältniß des Menschen Jesus zum Vatergott ausdrückt, vermöge dessen alle Gemeinschaft mit dem Vater durch die Gemeinschaft des Sohnes bedingt ist (vgl. Ep. 2, 23). Es ist in hohem Grade ausdrucksvoll, daß er Ev. 1, 18 dem Sohnesnamen das ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός hinzugefügt hat: der Sohn ist des Vaters Busenfreund, der am Herzen des ewigen Vaters Ruhende, welcher uns das Innerste des Vaterherzens offenbaren kann. Dabei ist es dem Johannes ein besonderes Anliegen, das schlechthin Einzigartige dieses Sohnesverhältnisses hervorzuheben. Ohne Zweifel vermeidet er aus diesem Grunde, was Paulus und Jesus selbst nicht vermieden haben, die Anwendung des Sohnesnamens in der Mehrzahl auf die Gläubigen; er sagt dafür τέκνα. Noch stärker aber tritt dasselbe Bestreben hervor in dem eigenthümlich johanneischen Zusatz zu dem υἱὸς τοῦ θεοῦ: μονογενής (Ep. 4, 9; Ev. 1, 14; 3, 16). Nur hat dieser Begriff mit der innertrinitarischen „ewigen Zeugung" der späteren Kirchenlehre nichts zu schaffen; er überträgt lediglich das Verhältniß des einzigen Kindes menschlicher Eltern (Luc. 7, 12) auf das Verhältniß des Menschen Jesus zu seinem himmlischen Vater. Auch in der Stelle Ev. 1, 14: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (wobei das παρὰ πατρός nicht zu μονογενοῦς, sondern zu δόξαν zu gehören scheint), ist mit dem μονογενής nicht der λόγος ἄσαρκος, sondern der geschichtliche Christus gemeint, dessen irdische δόξα, von seiner himmlischen unter-

schieden, allein geschaut werden konnte und in dessen „Namen“ bereits von v. 6 an das Logossubject unwillkürlich eingegangen ist. Diese Zugehörigkeit des μονογενής zur Idee des menschlich-geschichtlichen Sohnes ist heutzutage auch ziemlich allgemein anerkannt, und mit Recht ist bemerkt worden, daß der Apostel kein Bedürfniß gefühlt haben würde, den präexistenten Christus als solchen mit dem Logosnamen zu bezeichnen, wenn der Begriff des „eingeborenen Sohnes“ ihm von vornherein ein präexistentes Wesen bedeutet hätte.[1]) Natürlich hindert ihn dieser ursprüngliche Sinn nicht, bei einmal gefaßter Präexistenzidee den „Eingeborenen“ auch präexistent zu denken; — thut er dasselbe doch auch Ev. 12, 41 mit dem historischen „Jesus“; aber damit wird eben eine menschlich-geschichtliche Person in die Ewigkeit hinaufdatirt, nicht — wie man die Sache gewöhnlich ansieht — eine übermenschliche, gottheitliche in die Menschheit und Zeitlichkeit herabgeholt. Und daran wird auch durch den Ev. 1, 18 zu dem υἱὸς μονογενής gemachten Zusatz ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός nichts geändert; denn das heißt nicht: „Der (von Ewigkeit) am Busen des Vaters gewesen ist“, freilich auch nicht, was die Logik des Gedankens verbietet, „der jetzt als Erhöhter am Busen des Vaters (= zur Rechten Gottes) ist“; sondern, indem ja begründet werden soll, wie Christus uns den unschaubaren Gott offenbaren konnte, „der (allezeit, wesentlich) am Herzen des himmlischen Vaters Ruhende, der des Vatergottes Vertrauter ist“, wie der am Busen des Meisters ruhende Lieblingsjünger (13, 23) der Vertraute Jesu. — In diesem Gemeinschaftsverhältniß mit dem Vater wurzelt dem Apostel die eigenthümliche „Herrlichkeit“ des Eingeborenen, von der Ev. 1, 14 redet: Καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Das ist nicht jene Herrlichkeit, die er „beim Vater hatte, ehe denn die Welt war“ (Ev. 17, 5), die königliche Herrlichkeit des Erhöhten, wohl aber die derselben zu Grunde liegende Herrlichkeit, die ihn schon auf Erden umleuchtete und die er den Seinen schon hienieden mittheilen konnte (Ev. 17, 22), die Herrlichkeit der vollkommenen Gottesoffenbarung, die Fülle der in ihm sich mittheilenden „Gnade und Wahrheit“, wie ausdrücklich dabei steht; — seine Wunderherrlichkeit (2, 11) insofern mit eingerechnet, als sie die thatsächliche und sinnbildliche Offenbarung ebendieser Gnade und Wahrheit ist. — Nach alledem könnte es uns

---

[1]) Vgl. Weiß a. a. O. S. 609 der 5. Aufl.

nicht befremden, wenn der Apostel den Eingeborenen als θεός bezeichnete, und durch den Mund des Thomas thut er es ja (Ev. 20, 28), wobei nur nicht zu vergessen ist, daß der alttestamentliche Sprachgebrauch diesen Namen auch dem Könige nicht versagt (vgl. Ev. 10, 34). Dagegen ist in Ev. 1, 18 die Lesart μονογενής θεός trotz ihrer guten Bezeugung aus inneren Gründen, unmittelbar hinter dem θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, sehr unwahrscheinlich. Für ganz unmöglich aber halte ich es, in Ep. 5, 20 das οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος auf den unmittelbar vorhergenannten Sohn zu beziehen, anstatt auf den vorher zweimal als den ἀληθινός bezeichneten Vater. Derselbe Apostel, der Jesum Ev. 17, 3 den Vater als den μόνος ἀληθινὸς θεός bezeichnen läßt, konnte nicht sich selbst und seinem Herrn derart ins Angesicht widersprechen, daß er neben dem μόνος ἀληθινὸς θεός einen zweiten ὁ ἀληθινὸς θεός behauptet hätte.[1])

Allerdings hat Johannes die Person Jesu bis in das ewige Leben und Wesen des persönlichen Gottes zurückgeführt. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, κ. τ. λ. Ev. 1, 1—3. Das ist nicht eine Speculation über das Verhältniß Gottes zur Welt, als wollte etwa der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen philosophisch vermittelt werden, sondern es ist die höchste und tiefsinnigste Formel, auf welche der Apostel das Wesen Christi zurückzuführen weiß. Der „Logos" ist der ausdrucksvollste Name, den er Jesu geben kann und gibt, um ihn als Schlüssel des Verständnisses seiner Erzählung von Jesu vorauszuschicken. Die ganze Anlage des Prologs bestätigt das. In wenigen kurzen Sätzen, die sich uns bei der Gottes- und Schöpfungslehre erläutern werden, eilt der Evangelist über die Darlegung der Logosidee hinweg, um schon von v. 6 an auf das durch die Sendung des Täufers eingeleitete In-die-Welt-kommen des Logos, d. h. auf die Erscheinung Jesu und deren Aufnahme und Wirksamkeit zu kommen (v. 6—13), und dann in einem dritten Absatz (v. 14—18) seine und seiner Mitapostel und schon seines Lehrers, des Täufers, augenzeug-

4. Jesus das uranfängliche Wort.

---

[1]) Wenn Weiß S. 609 der 6. Auflage es eine reine Tautologie nennt, die Worte auf den Vatergott zu beziehen, so befreit schon der Zusatz καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος die Worte vom Vorwurf einer Tautologie. Sodann aber übersieht W., daß der Apostel seine Aussage über den Vatergott, daß er allein der ἀληθινὸς θεός sei, wieder aufnehmen mußte, wenn er ihn schließlich den heidnischen Götzen gegenüberstellen wollte.

liche Erfahrung von der unvergleichlichen Offenbarungsthatsache zu betonen. — Nun ist allerdings die Aussage, Jesus von Nazareth sei das uranfängliche Wort, durch welches Gott die Welt geschaffen habe, eine für unser Denken höchst befremdliche, und dies Befremden hebt sich erst durch die Erkenntniß der religionsgeschichtlichen Ausprägung, welche die Idee des göttlichen Schöpferwortes 1. Mos. 1, 3 bis zu den Tagen des Johannes gewonnen. Daß der Begriff Logos in ebendieser, wiederholt von uns berührten, religionsgeschichtlichen Ausprägung dem Prologe seines Evangeliums zu Grunde liegt, sollte doch nicht mehr in Abrede gestellt werden. Es ist eine ganz unnatürliche Vorstellung, als habe der Apostel den Begriff des schöpferischen Gotteswortes unmittelbar dem Alten Testament entnommen, um ihn auf Jesum anzuwenden: was hatte denn Jesus mit dem göttlichen Schöpferworte, wie es in der Schöpfungsgeschichte und in den Psalmen als Urquell der Kreatur gedacht wird, zu schaffen? Auch sitzt ein Apostel nicht dergestalt auf einem geistigen Isolirschemel, daß er einen Begriff, welchen die umgebende Bildungswelt bereits ausgeprägt hat, erst von neuem aus dem Rohmaterial münzen müßte. Der „Logos" des Johannes ist nichts anderes als eine der mancherlei Formen, in denen sich die Idee eines hypostatischen göttlichen Offenbarungsprincips in den alttestamentlichen Hagiographen und Apokryphen, in den chaldäischen Paraphrasen u. s. w. vorfindet, um, wie wir sahen, bereits von Paulus, dem Hebräerbrief und der Apokalypse auf die Person Jesu angewandt zu werden, und wenn Johannes nicht an die Idee der Weisheit oder des Ebenbildes oder der Herrlichkeit Gottes angeknüpft hat, sondern an die des göttlichen Schöpferwortes, so hat er das gethan, weil eben diese Variante der im jüdisch-christlichen Denken gangbaren Idee ihm die zusagendste war. Schwerlich hat ihn zu dieser Wahl der Alexandriner Philo bestimmt, dessen gräcisirter Logos, halb stoische Vernunft, halb biblisches „Wort", und überdies die Welt nur aus der Materie bildend, nicht aus dem Nichts hervorrufend, mit dem johanneischen wenig gemein hat. Philo hat die Logosidee auch nicht erfunden, sondern vorgefunden und in seiner Weise ausgeprägt; Johannes nimmt sie mit ihm aus derselben allgemeinen jüdisch-theologischen Ueberlieferung, in formell ungleich einfacherer, formloserer Weise, und sachlich zu einer weit anderen Verwendung. Wir wollen hier nicht noch einmal wiederholen, was wir von der Anziehungskraft, welche zwischen dieser theologischen Idee einer wesen-

haften Selbstoffenbarung Gottes und der Erscheinung und Persönlichkeit Jesu waltete, schon bei Paulus und weiterhin ausgeführt haben. Wem hätte der Gedanke: in Jesu ist die ewige Selbstoffenbarung Gottes leibhaftig erschienen, einleuchtender sein können als dem Johannes? Dieser Jesus, der da sagen durfte Wer mich siehet, siehet den Vater, war ja die göttliche Selbstoffenbarung in Person. Und welches Licht ergoß sich von dieser Erkenntniß aus auf das ganze Verhältniß von Gott und Welt: es war derselbe göttliche Liebesgedanke, der die Welt von Anfang geschaffen, und der nun in Christo seine ganze Fülle über sie ausgoß: es war dasselbe ewige Licht der Gottesoffenbarung, das einen Strahl in jedes Menschenherz sendet von Natur, und das schließlich als Sonne am Himmel der Weltgeschichte aufging in Christo, um den göttlichen Funken in jeder Menschenseele zu wecken und ihn zur Durchleuchtung derselben, zur Ueberwindung aller innewohnenden Finsterniß zu erkräftigen (Ev. 1, 4. 5. 9).

Mit der Anwendung der Logosidee auf die Person Jesu war für den Apostel nun auch die Präexistenz der letzteren gegeben und damit das mehrfach erörterte Problem der Verträglichkeit dieser Vorstellung mit dem Glauben an eine wahrhaft menschliche Natur und Entwickelung des Heilandes auch hier geschaffen. Nicht als ob erst die Logosidee den Apostel auf die Vorstellung eines vorzeitlichen Daseins Christi geführt haben müßte. Nach seinem Evangelium ist es vielmehr wahrscheinlich, daß schon eigne Worte Jesu, in denen er ein Ewigkeitsbewußtsein ausgesprochen hatte (8, 58; 17, 5. 24), ihm dieselbe erweckt haben. Auch ohne Mitwirkung der Logosidee lag es, wie schon früher bemerkt, dem jüdischen Denken nicht ferne, den Messias ebenso wie die Stiftshütte, die Stadt Jerusalem und alle ächten Heiligthümer auf Erden dem Himmel entstammend zu denken. Insonderheit sprechen für eine solche Entstehung der Präexistenzvorstellung bei Johannes jene beiden schon früher erörterten Stellen, in denen er Jesum gerade als den „Menschensohn" präexistent setzt (Ev. 3, 13; 6, 62): den Messias als „Menschensohn" hat auch das Buch Henoch präexistent gedacht und die Danielstelle 7, 13 selbst, indem sie den „Menschensohn" zuerst in des Himmels Wolken erscheinen und dort mit der Weltherrschaft belehnt werden ließ, ehe er auf Erden dieselbe aufrichten konnte, führte darauf. Aber das alles gewann in der Logosidee sein Siegel und seinen festen Halt:

5. Präexistenz und wahre Menschheit.

erst als das uranfängliche Wort, durch welches Gott die Welt geschaffen, war Jesus im strengen Sinne wie der Apostel ihn Ep. 2, 13. 14 nennt ὁ ἀπ' ἀρχῆς. Nun ergibt zwar der Begriff „Wort" an sich nichts weniger als die Vorstellung einer Person; aber schon durch die Hypostasirung des Schöpferwortes war, bei schlechthin mangelnder Reflexion auf den Begriff der Persönlichkeit, diese Vorstellung erzeugt, und durch die Ineinssetzung dieses Schöpferwortes mit einer lebendigen historischen Persönlichkeit wurde sie für ein vorstellendes Denken wie das unseres Apostels vollends gegeben. Daß derselbe sich den präexistenten Christus als eine von Gott unterschiedene, ebenfalls gottheitliche Person vorgestellt hat, wird nach dem Eingang seines Evangeliums, sowie nach der Stelle 12, 41, in welcher er die dem Jesajah erschienene Herrlichkeit Gottes auf Jesum deutet, nicht zu bestreiten sein. Wenn aber die Kirchenväter und Concilien des vierten und fünften Jahrhunderts auf diese johanneische Vorstellung ihr ganzes künstliche Zweinaturensystem aufgebaut haben und noch neuere Theologen dogmatische Schlösser darauf bauen, indem sie den Widerspruch zwischen vorzeitlichem Personsein und menschlicher Geburt und Entwicklung durch eine künstelnde kenotische Theorie auszugleichen suchen, so liegt das alles gleichwohl nicht im Sinne des Johannes. Dieser weiß ebensowenig wie Paulus und die anderen neutestamentlichen Vertreter der Logoschristologie von Schwierigkeiten und Widersprüchen, die er durch seine Präexistenzidee wider die anthropocentrische Grundvoraussetzung seiner Christologie hervorgerufen, eben weil er diese Christologie nicht aus der Präexistenz- und Logosidee heraus construirt, sondern sie lediglich mittelst Hinzunahme der letzteren in den Himmel, in die Ewigkeit hinaufgebaut hat. Die Logosidee ist ihm, um es noch deutlicher zu sagen, nicht das offenbarungsmäßige Fundament seiner Christusidee, — das ist vielmehr sein ἐθεασάμεθα, der persönliche Eindruck des menschlich-geschichtlichen Jesus —; sondern sie ist ihm eine Hülfslinie, die er der theologischen Zeitbildung entnimmt, um jenen persönlichen Eindruck seinem und seiner Zeitgenossen Denken zu vermitteln; und daß diesem zu Hülfe genommenen Theologumenon für ein weiter verfolgendes theologische Denken die von aller menschlichen Theologie unzertrennliche Unvollkommenheit anhaftete und aus demselben die bekannten, mehrfach erörterten christologischen Schwierigkeiten entsprängen, das ist ihm ebensowenig wie seinen neutestamentlichen Vorgängern zum Bewußtsein gekommen. — Daß er aber auch den Werth

jener entlehnten Hülfslinie seiner Christologie durchaus nicht überschätzt und noch weniger sie zur Grundlinie seiner Christuslehre gemacht hat, ist unschwer nachzuweisen. Mit der Logosidee eröffnet er zwar sein Evangelium, aber am Schlusse desselben (20, 31) genügt es ihm, nachgewiesen zu haben, daß Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Er nennt Jesum wohl τὸν ἀπ' ἀρχῆς; aber er kann das, was er damit meint, das Uranfängliche der in ihm persönlich erschienenen Gottesoffenbarung, ebensogut unpersönlich, sächlich ausdrücken: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, Ep. 1, 1. Der Begriff des Logos ist ihm, dem schlichten biblischen Denker, ein so flüssiger, daß er ihn im Prologe selbst mit τὸ φῶς, im Eingange des Briefes mit ἡ ζωή vertauscht: während nach Ev. 1, 4 im Logos die ζωή war, und τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων war, ist v. 5—9 τὸ φῶς der Logos selbst, und wird Ep. 1, 2 von der ζωή (αἰώνιος) dasselbe ausgesagt, was im Prolog vom Logos steht, daß sie „beim Vater war und uns offenbar geworden ist".[1]) Lauter Zeugnisse dafür, daß wir hier nichts weniger als festausgeprägte Dogmatik vor uns haben, und daß es dem Verfasser in der bald so, bald so formulirten Idee nicht sowohl auf das Moment der Persönlichkeit ankommt, als vielmehr auf das, was den Ewigkeitsgehalt der geschichtlichen Erscheinung Jesu bildet, die göttliche Selbstoffenbarung (= φῶς) und Selbstmittheilung (= ζωή). — Aber die stärkste Zurechtweisung erfährt die herkömmliche Dogmatisirung des johanneischen Prologs seitens des entscheidendsten Satzes desselben: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Ganz abgesehen davon, daß dieser Satz erst v. 14 auftritt, während doch schon von v. 9 an vom geschichtlichen Christus die Rede ist, — er enthält die „Menschwerdung" gar nicht, welche die orthodoxe Auslegung in ihm sucht. Unmöglich kann der Begriff σάρξ, d. h. sinnlich-lebendige Substanz (vgl. Ev. 3, 6; 6, 63) hier den Begriff „Mensch" vertreten; hier, wo es auf die im menschlichen πνεῦμα gipfelnde geschichtliche Persönlichkeit Jesu ankäme. Aber auch der halbwegs die populär-orthodoxe Vorstellung ausdrückende Satz „Er nahm sinnenfällige Natur an" liegt nicht vor: ἐγένετο heißt nicht assumpsit, sondern exstitit, factus est.[2]) Der

[1]) Der Versuch von Weiß, S. 617 der 6. Aufl., hier unter ζωή etwas anderes zu denken als was Ev. 1, 1—3 ὁ λόγος heißt, scheitert an der sachlichen Identität der bei beiden Subjecten gemachten Aussagen.

[2]) Weiß S. 613 der 6. Aufl. umschreibt: „Er wird ein Wesen, dessen Charakteristikum es ist σάρξ an sich zu haben". Aber das ist auch nur eine Bemäntelung der Schwierigkeit. „Σάρξ an sich haben" und σάρξ sein sind doch zwei recht verschiedene Begriffe.

Gedanke, welcher bei dogmatischer Pressung der Worte allein herauskommt, der persönliche Logos habe sich in „Fleisch", in sinnliche Substanz verwandelt, ist schlechthin absurd, auch im Sinne des Evangelisten selbst, denn „der Geist ists, der da lebendig macht; das Fleisch ist nichts nütze" (Ev. 6, 63). Man wird sich in die schlechterdings undogmatische, ungeschult-volksthümliche Ausdrucksweise des Evangelisten, die gerade hier den Fischer vom See Genezareth erkennen läßt, zu finden haben. Was er sagen will, ist lediglich dies: die ewige Selbstoffenbarung Gottes wurde (in Jesu) Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, so daß wir Jünger sie mit Augen schauen und mit Händen betasten konnten. Von einer „Menschwerdung" oder „Kenose" ist hier gar keine Rede; das sind lediglich in den Text eingetragene Begriffe. — Nach alledem werden diejenigen dem christologischen Sinne des Apostels am nächsten kommen, welche — der Unbeholfenheit eines theologisch ungeschulten Denkers, der sich eines zeittheologischen Begriffes bedient, Rechnung tragend — ihn dahin verstehen: In Jesu von Nazareth ist die Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes persönlich erschienen; sie ist in ihm der Lebensgehalt einer geschichtlichen Persönlichkeit geworden; so daß allerdings von einem gottheitlichen Charakter derselben geredet werden darf, aber nicht als träte zu seiner menschlichen Persönlichkeit eine göttliche hinzu oder eine menschliche zu einer göttlichen, sondern der gottheitliche Charakter ist das die menschliche Persönlichkeit in einzigartiger Weise näher Bestimmende. Das entscheidende Moment des Christ- oder Nichtchrist-seins aber hat Johannes jedenfalls nicht in diese oder jene Formulirung der „Gottheit Christi" gesetzt, sondern in den Glauben, daß jener göttliche Lebens- und Wesensgehalt, den er als λόγος, φῶς, ζωή bezeichnete, einer wahrhaft menschlichen Persönlichkeit als deren innerstes Eigenthum angehört habe, vergl. Ep. 4, 2. Denn jede Doketisirung Christi, jede Herabsetzung seiner Menschlichkeit zu einem bloßen eine göttliche Person umhüllenden Scheine hebt ja das wirkliche Eingegangensein des göttlichen Wesens und Lebens in die Menschheit auf, und ist Christus nicht unser, nicht wahrhaftiges Glied unseres Geschlechts, so ist auch nicht unser was sein eigen ist, sondern Gottheit und Menschheit durch dieselbe Fixsternweite getrennt wie zuvor. —

Drittes Kapitel.

Gott und Welt.

Erst im Angesichte Jesu Christi hat Johannes Gott wahrhaft erkannt, und niemand kann mehr als er durchdrungen sein von dem Bewußtsein, daß durch Jesum eine neue Gotteserkenntniß, ja erst die wahre Gotteserkenntniß in die Welt gekommen sei. „Wir wissen, sagt er Ep. 5, 20, daß der Sohn Gottes gekommen ist und hat uns Einsicht gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen.“ Gegen diese Gotteserkenntniß in Christo verbleicht alles, was das Alte Testament von einem Gottschauen Mosis und der Propheten erzählt: „Niemand hat Gott je gesehen, heißt es Ev. 1, 18 in kühnem Widerspruch gegen solche Erzählungen, — der eingeborene Sohn, der an des Vaters Busen ist, der hat verkündet.“ Diese neue Gotteserkenntniß spricht sich am einfachsten aus in dem Vaternamen Gottes, der — auch eine Bestätigung dessen, was wir über die johanneische Christologie ausgeführt haben —, sich nirgends enger zeigt als der Name ὁ θεός, so daß er neben einem „Gott-Vater“ etwa Raum ließe für einen „Gott-Sohn“, sondern der sich durchweg mit ὁ θεός deckt (vgl. Ev. 17, 3 oder Ev. 1, 1 mit Ep. 1, 2), der aber der Gottesidee den Charakter der offenbar-gewordenen ewigen Liebe gibt. Daher mag, wer Christum nicht kennt, wohl irgendwie um „Gott“ wissen (Ev. 1, 9; 6, 45), aber „den Vater“, d. h. den Gott der ewigen Liebe hat nur, „wer den Sohn bekennt“ (Ep. 2, 23). Selbstverständlich gehört der „Vater“ zuerst und zunächst dem eingebornen Sohne an, und erst um seinetwillen seinen Jüngern (Ev. 20, 17); aber auch hier ist der Verhältnißbegriff zum Wesensbegriff fortgebildet; — fast immer braucht Johannes den Vaternamen Gottes schlechthin, als Wesensbezeichnung; (besonders charakteristisch in 2. Ep. v. 3: τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός). Was aber dieser neue und vollkommene Gottesname an beseligender Erkenntniß ihm umschließt, das sagt er auf seine eigenthümliche Weise, indem er seine Lieblingsbegriffe auf Gott anwendet: Gott ist Licht, ist Leben, ist Liebe. 1. Die neue Gottesidee.

In die Verkündigung, „daß Gott Licht ist“, faßt Ep. 1, 5 die ganze frohe Botschaft Jesu zusammen. „Das ist die Botschaft, die wir von Ihm empfangen haben und euch verkündigen, daß Gott Licht ist und in ihm keinerlei Finsterniß.“ Aber was heißt das? 2. Gott ist Licht.

Man deutet gewöhnlich die Lichtnatur Gottes auf seine Heiligkeit und beruft sich dafür auf das unmittelbar Folgende („Wenn wir in der Finsterniß wandeln — wenn wir im Lichte wandeln wie Er im Lichte ist"). Aber nicht ohne Grund ist gegen diese Deutung eingewandt worden, daß in der Heiligkeit Gottes, welche doch schon im Alten Testament nachdrücklich gelehrt ist, unmöglich das Neue, und noch weniger das Ganze des Evangeliums gefunden werden könne. Nur daß die statt dessen geltend gemachte Erklärung „Gott ist durch und durch erkennbar geworden, so daß nichts Dunkles, Unerkennbares in ihm zurückbleibt",[1]) noch weniger befriedigen kann. Nicht daß Gott für uns licht geworden, sondern daß er an sich Licht sei, sagt der Satz, und weder kann das Evangelium Jesu in den abstracten Begriff der Erkennbarkeit Gottes befaßt werden, noch paßt derselbe zu der Folgerung des Im Lichte oder in der Finsterniß Wandelns. Offenbar fordert dies einen ethischen Sinn von „Licht"; nur daß man nicht bei dem blos negativen der Heiligkeit Gottes hätte stehen bleiben, sondern dessen positive Ergänzung und Erfüllung ins Auge fassen sollen, die reine völlige Gutheit Gottes, wie sie in der That nach Matth. 5, 45—48; 19, 17 den eigenthümlichen Gehalt der Gottesidee Jesu, und darum rechtverstanden den Inbegriff seines Evangeliums bildet. „Gott ist Licht, und in ihm keine Finsterniß", das ist derselbe Gedanke, den Jacobus 1, 17 mit den Worten ausdrückt „Lauter gute und lauter vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater der Lichter, bei dem kein Wechsel noch zeitweilige Verschattung ist", — Gott ist der Ewig-Gute, das ethisch-vollkommene Wesen. Hiegegen könnte nur etwa eingewandt werden, daß „Licht" und „Erleuchten" bei Johannes neben dem praktisch-ethischen Sinne doch auch einen theoretischen habe; allein da das Gute immer das Mittheilsame, das Sich-äußernde und -offenbarende ist, so wird die oben gegebene Erklärung der Lichtnatur Gottes auch dieser Seite des bildlichen Begriffes gerecht; — eben weil Gott der schlechthin Gute ist, so verschließt er sich uns nicht, sondern läßt uns sein Licht leuchten, und erleuchtet uns mit seinem guten, heiligen Geiste. Noch weniger trifft der Einwand, daß bei der ethischen Fassung das „Gott ist Licht" die negative Wiederholung des Gedankens, „Und ist keine Finsterniß in ihm", zu einer nichtssagenden und fast blasphemischen Tautologie werde.[2]) Dann hätte

[1]) So Weiß a. a. O. S. 619 der 5. Aufl.

[2]) So Weiß a. a. O. S. 619 der 5. Aufl. Anm.

auch Jacobus „nichtssagend und fast blasphemisch geredet“, als er der Bezeichnung Gottes als des Urhebers allein von Gutem, als des Vaters der Himmelslichter, die Versicherung hinzufügte, es sei bei ihm kein Wandel, kein Abwechseln von Leuchten und Verfinsterung. Im Gegentheil, dem unsäglich vielen Finsteren, Bösen und Schrecklichen gegenüber, was das Dasein umschließt, ist es eine höchst nöthige und tröstliche Versicherung, daß nichts davon aus Gottes Herzen komme, daß es seinem Wesen völlig fremd sei. Und in der That läßt sich der Gedanke, daß trotz alles Bösen, das in der Welt ist, Gott dennoch der schlechthin Gute sei und sich als solchen offenbare und bewähre, mit Johannes als der Inbegriff des ganzen Evangeliums Jesu behaupten. — Weil nun Gott in diesem Sinne Licht ist, so ist auch sein Element die Wahrheit, ein Begriff, der dem Johannes von dem des Lichtes so unzertrennlich ist wie das Strahlen von der Sonne. Die ἀλήθεια ist ihm nicht diese und jene weltliche und endliche Wahrheit, sondern die Wahrheit aus Gott, die Offenbarung Gottes, und zwar als des Ewig-Guten, der als solcher auch offenherzig gegen die Welt ist, ihr nichts zu verhehlen hat und verhehlt, sondern sich gibt wie er ist. So versteht sich der zugleich intellectuelle und ethische Charakter dieses Begriffes sowohl in Bezug auf Gott als auf die Menschen. Die göttliche ἀλήθεια ist nach dem Vorbilde des alttestamentlichen חֶסֶד וֶאֱמֶת die Schwester der χάρις (Ev. 1, 14), denn alle Offenbarung Gottes ist heilige Liebesoffenbarung. Und sie ist den Menschen gegeben, sowohl daß sie sie erkennen (Ev. 8, 32), als daß sie „darin wandeln“ oder wie es geradezu heißt „die Wahrheit thun“ (Ev. 3, 21; Ep. 1, 6). Ein Begriffsverhältniß, nach dem es einleuchtet, daß ἐν φωτὶ περιπατεῖν und ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖν (1. Ep. 1, 7; 2. Ep. v. 3; 3. Ep. v. 4), oder ἐξ ἀληθείας εἶναι (Ev. 18, 37), und wiederum ἐν σκοτίᾳ περιπατεῖν und ψεύστην εἶναι (Ep. 2, 11 und 4) durchaus sinnverwandte Begriffe sind.

Als „Leben“, d. h. das wahre, ewige Leben bezeichnet Johannes Gott in jenem Schlußsatz seines ersten Briefes: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος. Daß diese Worte nicht auf den unmittelbar zuvor genannten Sohn Gottes gehen können um des absoluten Widerspruchs willen, der dann mit Ev. 17, 3 entstünde, haben wir schon oben erinnert. Aber auch der Gedankengang führt durchaus auf Gott selbst als Subject. „Der Sohn Gottes, heißt

3. Gott ist Leben.

es in demselben, ist gekommen und hat uns eine Einsicht gegeben, daß wir den Wahrhaftigen erkenneten und in dem Wahrhaftigen seien, in seinem Sohne Jesu Christo. Dieses ist der wahrhaftige Gott und (das) ewige Leben: Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern!" Offenbar zielt die Rede auf die Erkenntniß und Gemeinschaft des wahren Gottes im Gegensatz zu den Götzen. Daß das οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός hiebei nur auf den gehen kann, der vorher zweimal ὁ ἀληθινός heißt, d. h. den Gott, deß Sohn Jesus Christus ist, und daß das ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ nur eine Zwischenbemerkung ist, die erinnern soll, daß man „in" dem wahrhaftigen Gott nur sein könne, indem man in seinem Sohne ist, liegt möglichst klar. — Was heißt nun aber, daß dieser wahrhaftige Gott, den wir in Christo haben, „ewiges Leben" sei? Es wird kaum nöthig sein, eine Mißdeutung der ζωὴ αἰώνιος, die wir bereits bei der Erörterung der johanneischen Jesusreden abzuweisen fanden, als wenn dieselbe die Gotteserkenntniß bedeutete, hier nochmals zu widerlegen. So wenig der Satz „Das ist aber die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten" (Ep. 5, 3) eine Begriffserklärung der Gottesliebe sein will, so wenig soll der Satz des hohenpriesterlichen Gebetes „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen" eine Begriffserklärung des ewigen Lebens sein; in beiden Fällen soll nur ein unzutrennlicher Zusammenhang behauptet werden zwischen Liebe und Gebote-halten, Leben und Gotteserkenntniß. Oder wie könnte bei dieser Begriffserklärung Ev. 5, 26 vom Vater gesagt werden, er habe das Leben in ihm selber, oder Ep. 1, 2, das Leben sei von Anfang beim Vater gewesen, oder wie könnte Jesus am Grabe des Lazarus sagen Ich bin die Auferstehung und das Leben; man übersetze das in: „die Auferstehung und die Gotteserkenntniß!" Am allerwenigsten aber läßt sich Ep. 5, 20, wenn die Stelle auf Gott geht, übersetzen: dieser ist der wahrhaftige Gott und die Gotteserkenntniß. Gott ist ewiges Leben, das heißt: er ist der Quell desselben, allein in seiner Gemeinschaft ist ewiges Leben zu finden; ebendarum ist er der ἀληθινὸς θεός im Unterschiede von den todten Götzen. Diese allereinfachste und nächstliegende Auslegung bestätigt sich durch den gegensätzlichen Begriff, durch den johanneischen Todesbegriff. So wie der Lichtcharakter Gottes sich abhebt an der zugleich intellectuellen und ethischen Finsterniß, die überall waltet, wo man sich nicht von ihm durchleuchten läßt, so hebt sein Lebenscharakter sich ab an dem geistig-sittlichen Tode, der überall waltet, wo man die Lebensgemeinschaft

Gottes verschmäht (vgl. Ep. 3, 14). Ja, wie schon im Alten Testamente die Begriffe Licht und Leben Synonyme sind, so lassen sie sich auch bei Johannes in ihrer Anwendung auf Gott und auf das Werk Gottes im Menschen nicht scheiden. Beides sind Beschreibungen des ganzen Wesens Gottes, nur von verschiedenen Seiten her: als Licht wird der Ewig-Gute mehr von Seiten seiner Selbstoffenbarung, als Leben von Seiten seiner Selbstmittheilung beschrieben; in jener verhält er sich erleuchtend und heiligend, in dieser beseelend und beseligend, aber beides ist unzertrennlich, wie denn auch Jesus sich Licht und Leben nennt und in der Verheißung an den ihm Nachfolgenden „Er wird das Licht des Lebens haben" beide Begriffe in Einen zusammenfaßt (Ev. 8, 12).

4. Gott ist Liebe.

Ebensowenig grenzt die dritte Bezeichnung des göttlichen Wesens von den beiden andern sich ab: „Gott ist Liebe", Ep. 4, 8. Denn Liebe ist ja sich offenbarende Gutheit, sich selbst mittheilendes Leben. Aber diese dritte Bezeichnung ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν ist doch die tiefsinnigste wie die am völligsten ethische; sie legt den Vaternamen Gottes am besten aus. Will man unterscheiden, so kann man sagen: wie Gott als Licht erleuchtet und heiligt, als Leben neu-beseelt und beseligt, so ist er als Liebe erlösend, errettend, — „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" (Ev. 3, 16). Aber auch das Offenbarende und Heiligende, Umwandelnde und Beseligende liegt im Wesen der ewigen Liebe, so daß dieselbe mit Recht von jeher als der vollkommenste Ausdruck der christlichen Gottesidee anerkannt worden ist. Das ganze Christenthum läßt sich, wie von Johannes Ep. 4, 8—12 in der That geschieht, aus dieser Idee entwickeln: Gott die ewige Liebe, Christus der unendliche göttliche Liebesbeweis, der das Menschenherz überwältigen soll zur Gegenliebe zu Gott und zur Bruderliebe um Gotteswillen, — das ist alles, worauf es ankommt. — Insonderheit aber leitet was bei Johannes von göttlichen Eigenschaften vorkommt aus der Idee des göttlichen Liebeswesens sich her. Gott ist „der Heilige" nach Ep. 2, 20 (vgl. Ev. 17, 11), und erweist das, indem er den Gläubigen die Salbung, d. h. seinen heiligen Geist gibt. Als ethisch vollkommen muß die ewige Liebe eine heilige sein, d. h. jede Vermengung mit dem Bösen schlechthin von sich abwehren; aber diese heilige Selbstbewahrung hebt die liebende Hingebung nicht auf,

sondern bestimmt sie nur näher als eine heiligende; indem Gott in seinem h. Geiste sich selbst mittheilt, theilt er sich so mit, daß alles sündige Wesen von seiner Liebe verzehrt wird. Nächst der Heiligkeit Gottes hebt Ep. 1, 9 seine Treue und Gerechtigkeit hervor: „So wir aber unsre Sünden bekennen, so ist Er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und uns reinigt von aller Ungerechtigkeit." In höchst bemerkenswerther, den landläufigen einseitig strafrechtlichen Begriff entscheidend berichtigender Weise wird hier die Gerechtigkeit Gottes ins Licht gestellt: sie ist mit seiner Treue verschwistert, und nicht Bestrafung, sondern Vergebung der Sünden im Zusammenhange mit sittlicher Reinigung, also das rechtfertigende und heiligende Verfahren Gottes wird auf sie zurückgeführt. Weit entfernt also, der Liebe in Gott entgegenzustehen, ist seine „Gerechtigkeit" hier als Ausfluß dieser heiligen Liebe gedacht. Gott ist „treu", worthaltend und sich gleichbleibend in seiner Gutheit, so daß auch unsere Sünden ihn in derselben nicht irre machen können, vielmehr ihn veranlassen, uns, wenn wir ihm dazu nur die Hand bieten, von denselben zu helfen. Er ist „gerecht", sittlich recht und richtig, — er gibt „jedem das Seine", aber nicht nach dem Maßstabe des abstracten Rechtes, sondern der heiligen Liebe: diese gibt auch dem Bußfertigen „das Seine", nämlich Vergebung, Vergebung aber nicht ohne Reinigung, denn beides gehört vor ihr unzertrennlich zusammen. Das ist der biblische Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, wie wir ihn schon Röm. 3, 5 und 25. 26 gefunden haben, der aber in unserer hiesigen Stelle am allerklarsten im Neuen Testament vorliegt und jeden Gedanken an einen Widerstreit von Gnade und Gerechtigkeit in Gott ausschließt. Derselbe rein-ethische Begriff der Gerechtigkeit liegt in der Stelle Ep. 2, 29 vor, mag dieselbe nun auf Gott oder auf Christus gehen: ἐὰν εἰδῆτε, ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε, ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Also das Thun der Gerechtigkeit, nicht das Gerecht-urtheilen ist es, was mit dem gerechten Gott oder Christus gleichartig macht, und so kann die „Gerechtigkeit" nicht eine einseitig richterliche Eigenschaft sein, sondern nur der Inbegriff sittlicher Rechtheit, bei Gott wie den Menschen.

5. Gott und das Wort. An diese rein religiöse und biblische Lehre von Gott ist nun in der Logosidee ein theologisches Element angeschlossen, — allerdings nicht aus einem speculativen, sondern aus einem christologischen Beweggrund, aber doch so, daß es mit der Gottes- und Weltidee in

ausdrücklichen Zusammenhang gesetzt ist. Ev. 1, 1—4: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alles ist durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe ist nicht eins geworden, das geworden ist. In ihm ist Leben, und das Leben ist das Licht der Menschen." — Zu diesen berühmten Worten zunächst einige exegetischen Bemerkungen. Daß in dem Satze v. 1 καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος das θεός accentuirtes Prädikat ist, nicht Subject, zeigt das Fehlen des Artikels; auch wäre es ein Ungedanke, welcher bei anderer Fassung herauskäme. Das ἐν ἀρχῇ (1. Mos. 1, 1), wofür nach Ep. 1, 1 auch ἀπ' ἀρχῆς hätte gesagt werden können, bezeichnet selbstverständlich den unvordenklichen Punkt, das „Ehe die Welt war" (17, 5); ein philosophischer Schriftsteller hätte dafür „Von Ewigkeit" gesagt. Aus dem ἦν πρὸς τὸν θεόν sind nicht innergöttliche Lebensverhältnisse herauszutüfteln, an die Johannes nicht gedacht hat, und das πρός, welches Ep. 1, 2 ganz ebenso von dem uranfänglichen Verhältniß der „ζωή" zum „Vater" gesagt wird, hätte ebensogut mit einem παρὰ τῷ θεῷ oder πατρί vertauscht werden können (vgl. das παρά σοί in 17, 5 und das ἤμην πρὸς ὑμᾶς in Marc. 14, 49), und dürfte, im Gegensatz zu dem nachher zu betonenden Hervortreten des Logos oder der ζωή, dem Offenbarwerden in der Schöpfung der Welt und in der Erscheinung Jesu (Ep. 1, 2 καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν), das ursprüngliche „bei Gott Sein", d. h. in Gott Ruhen des Wortes ausdrücken. Die Auffassung des „Bei" im Sinne von „Neben", also außerhalb Gottes würde zu dem Verhältniß der ζωή zum Vater, welcher selber ζωή ist, schlechterdings nicht passen, während das ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν offenbar auf das λέγειν πρὸς ἑαυτόν = λέγειν ἐν ἑαυτῷ zurückgeht.[1]) Hiernach ist der Gedanke der, daß Gott von Ewigkeit ein Wort bei sich getragen, d. h. in sich gehegt habe, das seines eigenen göttlichen Wesens vollkommener Ausdruck war; daß dieses Wort, dieser Ausdruck seines Wesens, der Schöpfung in allen ihren Theilen zu Grunde liege und daß es der Träger göttlicher Selbstmittheilung (ζωή) an die erschaffene Welt, und insonderheit an die Menschen der Träger seiner Selbstoffenbarung (φῶς) sei. Ohne den zeittheologischen Ursprung dieser Ideen und den nichttheologischen Charakter dieses ihres Verkündigers zu vergessen, werden wir die schlichte Erhabenheit derselben zu bewundern haben.

[1]) Ganz ähnlich, wie im Deutschen das „Es steht bei mir" nicht ein „neben mir", sondern in mir Sein der entscheidenden Macht ausdrückt.

Auf das **Wort**, auf den sich äußernden und damit wirksam werdenden Gedanken des ewigen Geistes wird hier alles zurückgeführt. Es ist der Gedanke des selbstbewußten und willenhaften persönlichen Gottes, mit welchem das Denken des christlichen Verkündigers anhebt, und dieser Gottesgedanke ist nicht bloße Weltidee, sondern es ist der Gedanke Seiner selbst (— darum θεὸς πρὸς τὸν θεόν —), den er Allem zu Grunde legt, und so erst die Idee der Welt, einer Welt, welche das Abbild der ewigen Herrlichkeit Gottes werden soll. Wie himmelhoch steht diese Weltanschauung über so manchem, was sich „moderne Weltanschauung" nennt! — Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, wie gerade bei der johanneischen Verwerthung der Logosidee dieselbe sich als ein in formaler Hinsicht fremdes, der Zeittheologie entlehntes Element zu erkennen gibt, welches die biblischen Denker in ihre offenbarungsmäßige Gedankenwelt aufgenommen haben. Denn die Voraussetzung jener Idee ist doch, daß Gott an sich in einer erhabenen Verschlossenheit und Weltfremde zu denken sei, die ihn nur durch ein von ihm zu unterscheidendes Medium schöpferisch und innerweltlich werden lasse: aber alle Gottesanschauungen des Johannes, Licht, Leben, Liebe, schließen ja den Selbstoffenbarungstrieb ins Wesen Gottes bereits ein, enthalten also schon den Gehalt der Logosidee und schließen sie ebendamit formell als überflüssig aus. Demgemäß vermittelt sich in der That nach Johannes das Verhältniß Gottes zur Welt, wenn wir von den Stellen Ev. 1, 1—4 und 12, 41 absehen, nirgends, wie es folgerichtigerweise müßte, durch den Logos, sondern es ist ein durchaus unmittelbares. „Mein Vater wirkt bis hieher, ruft Jesus Ev. 5, 17 aus, und ich wirke auch." Der Vater „zieht die Menschen zum Sohne" (Ev. 6, 44); der Vater „lehrt alle Menschen", ehe sie den Sohn kennen (Ev. 6, 45); er „erweckt die Todten" (Ev. 5, 21) u. s. w. Man sieht, wie wenig man einen speculativen Schriftsteller vor sich hat; er hat eine einzelne speculative Idee entlehnt, aber wie gesagt lediglich als Hülfslinie für seine Christologie; er nimmt einen Ansatz, sie seiner Theo- und Kosmologie zu Grunde zu legen, aber er führt ihn nicht durch. Sein einfaches biblisch-religiöse Denken kommt auch ohne diese ihm halb fremdbleibende Idee aus.

6. Die Welt. Die Logosidee bildet also im Prolog des Evangeliums die Brücke von Gott zur Welt. Das Wort „Welt" hat bei Johannes einen dreifachen Sinn, der in der Stelle Ev. 1, 10 — ἐν τῷ κόσμῳ

ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, gewissermaßen nebeneinander vorliegt. Zuerst ist ὁ κόσμος die gesammte Schöpfung, wie in 17, 5 (πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι), und in diesem Sinne heißt es dem Logos gegenüber: ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Ungleich öfter aber ist κόσμος die Menschenwelt insonderheit, wie wenn Jesus zu Pilatus sagt „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit bezeuge" (Ev. 18, 37), wo der Begriff „Welt" — wie im Evangelium nicht selten — geradezu an den des öffentlichen Lebens streift (vgl. Ev. 17, 18). In diesem Sinne heißt es Ev. 1, 9. 10, das wahrhaftige Licht sei im In-die-Welt-kommen gewesen, als der Täufer auftrat; oder es sei „in der Welt gewesen", d. h. nicht: der Logos sei in der Schöpfung gewesen, sondern Jesus sei in der geschichtlichen Welt aufzutreten im Begriffe gewesen oder schon gegenwärtig gewesen. Daran schließt sich dann der dritte Sinn, in welchem die „Welt" die Menschheit in ihrem Gegensatze gegen Gott bezeichnet; wie wenn es heißt: „Sie (meine Jünger) sind nicht aus der Welt, wie auch ich nicht aus der Welt bin" (Ev. 17, 16). Das ist die „Welt", die nach Ev. 1, 10 den in ihr erschienenen Logos nicht erkannt hat. — Das Verhältniß Gottes zur Welt ist nach diesen drei Stufen des Begriffs näher zu beachten. In jenem allgemeinsten Sinne, als Weltall, ist die Welt Gottes Werk, entstanden durch sein wesenhaftes Wort, 1. Mos. 1, 1—3; Ev. 1, 3. Das heißt: sie ist durchweg der Ausdruck göttlicher Gedanken und das Erzeugniß göttlichen Willens. Schließt auch das χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν die Annahme einer ewigen Materie formell nicht zwingend aus, indem man sagen könnte, eine ewige ὕλη sei eben kein γεγονός, so ist es doch die — für ihn selbstverständliche — biblische Schöpfung aus Nichts, die der Verfasser hat ausdrücken wollen, und es ist bodenlose Willkür, ihm die gegentheilige philonische Lehre, die er mit nichts andeutet, unterzuschieben. Nicht aber, als wäre die geschaffene Welt ohne Weiteres das fertige göttliche Ideal, die vollendete Verwirklichung der im Logos beschlossenen Gottesgedanken: sie ist nur die Anlage, die Grundlegung dazu; sie ist auf ein Werden, eine Weltgeschichte gestellt, welche ebenso wie ihre Erschaffung unter dem Zeichen des Logos steht. Darum fährt der Prolog fort: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (oder ἐστίν),[1])

---

[1]) Die Tischendorf'sche Lesart ἐστίν hat die größere Wahrscheinlichkeit, da die recepta ἦν verdächtig ist, Nachbildung des folgenden καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς

καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. D. h. in den Logos hat Gott seine Lebensfülle, seine Selbstmittheilung niedergelegt, die er der Welt zugedacht hat, um sie im Vollsinn des Wortes zu seinem Reiche zu machen, die aber erst auf dem Wege eines vernünftig-sittlichen Processes, durch eine Welt-(d. h. Menschheits-)geschichte ihr wirklich zugeeignet werden kann. Und so springt aus dem weiteren Sinne des κόσμος der engere, der der Menschenwelt hervor: die Menschheit, die gottebenbildliche, vernünftig-sittliche Kreatur, ist es, in der und durch die sich die ewigen Gottesgedanken erst voll verwirklichen können. Daher die in den Worten καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων betonte Eröffnung eines vernünftig-sittlichen Entwicklungsganges: die in den Logos gelegte göttliche Lebensfülle begann ihre Selbstmittheilung auf dem Wege der Offenbarung, der Erleuchtung von Vernunft und Gewissen, und thut das bis heute.[1]) — Aber nicht ohne Weiteres wird die hierin liegende göttliche Liebesabsicht erreicht. Das nächstfolgende Wort des Prologs stellt neben der Thatsache des fortwährenden Scheinens des göttlichen Lichtes die Thatsache eines in der Welt gegen dasselbe vorhandenen Gegensatzes fest, der die göttliche Erleuchtung zurückweist: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Daß die hier auftretende σκοτία nicht eine physisch-metaphysische Macht sein kann, die finstere Macht der Materie, sondern nur eine ethisch-geschichtliche, geht aus dem Zusammenhang hervor, denn nicht bei der Herstellung des Weltalls (v. 3), sondern erst im Bereiche der v. 4 eingeführten Menschheit kommt sie zur Sprache. Es ist die „Sünde", der Gegensatz gegen die ewige Gutheit des lichten Gottes, die hier als Thatsache eingeführt wird, als eine schlechthin gottwidrige Thatsache, so gewiß Licht und Finsterniß einander ausschließen (vgl. Ep. 1, 5), und zu-

---

zu sein. Für den Gedanken kann die Verschiedenheit der Lesart nichts Wesentliches austragen, da der Logos jedenfalls als *bleibender* Träger der ζωή gedacht ist.

[1]) Wenn Weiß a. a. O. S. 619 diese meine Auslegung von Ev. 1, 4 benutzt, um mich zur Anerkennung seiner Deutung der johanneischen ζωή als Gotteserkenntniß zu drängen, so übersieht er, daß nach dieser Gleichsetzung der Begriffe ζωή und φῶς Johannes v. 5 das Vorhandensein der beseligenden Gotteserkenntniß schon in der vorchristlichen, unter dem Zeichen des Gegentheils (σκοτία) stehenden Zeit behauptet haben würde. Wie absolut unverständlich wäre hier überdies ἡ ζωή als Gotteserkenntniß, da das Wort an und für sich diesen Sinn ja schlechterdings nicht hat und niemand die Stelle Ev. 17, 3 vor der 1, 4 las!

gleich als eine so gewaltige Thatsache, daß sie das Durchdringen des göttlichen Lichtes in der Welt verhindert: „die Finsterniß (d. h. die von ihr Beherrschten, in ihr Befindlichen) hat es nicht aufgenommen“, — derselbe Gedanke, den Paulus Röm. 1, 18 mit seinem ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων ausdrückt. Vermöge dieser sie erfüllenden Finsterniß wird die „Welt“, die doch Gegenstand der ewigen Liebe ist und bleibt (Ev. 3, 16), jener Inbegriff ungöttlichen Wesens, von dem Ep. 2, 15. 16 sagen kann: „Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist; wenn jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters; denn alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Ueppigkeit des Lebens, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt.“

Man kann nach dem Wesen und nach dem Ursprung dieser weltbeherrschenden Finsterniß fragen. Ueber das Wesen der Sünde gibt namentlich der erste Brief Andeutungen. Es scheint, daß derselbe bei seinen Lesern mit einem abgeschwächten Begriff von Sünde zu thun hatte; daß bei eingetretener Erschlaffung des Christenthums namentlich die Freiheit der Christen vom Gesetz mißverstanden und mißbraucht ward. Denn der Apostel betont nicht nur 5, 17, daß jede ἀδικία, jeder Verstoß gegen Gottes sittliche Ordnung, auch ἁμαρτία sei, sondern er führt den Begriff der Sünde geradezu auf den der ἀνομία zurück: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (3, 4).[1]) Also in der Uebertretung des göttlichen Gesetzes, dessen wesentlicher Inhalt, wie immer wieder betont wird, die Liebe Gottes und der Brüder ist —, in der sittlichen Unordnung hat die Sünde ihr Wesen. Als eine besondere Ausprägung dieser ἀνομία hebt der Apostel zunächst die Weltlust hervor, und zwar in jenen handgreiflichen Erscheinungen, welche ihm die umgebende heidnische Welt darbot, „Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens“, d. h. Unkeuschheit, Habgier und Ueppigkeit. Und in Bezug auf diese Erscheinungen der Gottvergessenheit sagt er Ep. 2, 15. 16 das scharfe Wort „Wer die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters“, d. h. wer in dieser Weise an den Zu-

7. Sünde und Teufel.

---

[1]) Man würde vielleicht, wenn ἀνομία ein unter den Lesern mißbrauchtes Stichwort war, eher den umgekehrten Satz erwarten, daß jede ἀνομία auch ἁμαρτία sei. Allein die vorliegende Fassung entspricht der auch sonst wahrzunehmenden Neigung des Johannes, Verkehrtes lieber indirect als direct zu bekämpfen.

ständen und Unsitten der gottentfremdeten Gesellschaft haftet, in dem hat die Gottesliebe keinen Raum. Aber diese Erscheinungen der Sünde sind ihm weder die einzigen noch die ärgsten. Hinter der Sinnlichkeitssünde lauert ein tieferes Princip der Selbstsucht, und dasselbe hat noch andere, ausgeprägtere gottlose Erscheinungsformen: Lüge und Haß. In ihnen erst tritt die volle Gottwidrigkeit der Sünde zu Tage: Gott ist der Gott der Wahrheit, der Redliche und Getreue, die Sünde aber lügt; Gott ist der Gott der Liebe und als solcher der Lebenspender, die Sünde aber haßt, und damit ist sie von Gesinnung eine Mörderin. Darum, wenn das Wesen Gottes Licht ist, so ist die Natur der Sünde Finsterniß, Verfinsterung von Vernunft und Gewissen, und wenn das Wesen Gottes Leben ist, so ist die Natur der Sünde „Tod", d. h. Verderben Leibes und der Seele (vgl. Ep. 1, 5. 6; 2, 8—11; 2, 21. 22. 27; 3, 13—15). — Im Verfolg dieser Gottwidrigkeit der Sünde scheint der Apostel auch auf deren Ursprung zu kommen, sie nämlich auf den Teufel zurückzuführen: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, Ep. 3, 8. Insonderheit führt er die Lüge und den Haß auf den Teufel zurück, den Lügner und Mörder von Anfang (Ev. 8, 44), während die Sinnlichkeitssünde in der oben angeführten Stelle nur als ἐκ τοῦ κόσμου seiend bezeichnet wird. Wenn er nun vom Teufel sagt, daß er ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει (3, 8), und ebendarum den Sündethuer, insonderheit den der Lüge und dem Hasse Dienenden als „vom Teufel" bezeichnet, so beruht das offenbar auf der Sündenfallsgeschichte, in der ja die Schlange, d. h. nach späterer jüdischen Auffassung der Teufel (Apok. 12, 9), den Anfang des Sündigens macht, indem sie durch Belügung die Menschen verführt und dem Tode in die Hände liefert. Aber über diese biblische Anspielung geht Johannes nicht hinaus; er behauptet kein ursprünglich böses Wesen, denn das ἀπ' ἀρχῆς kann sich ja nicht auf den Anfang des Teufels, sondern nur auf den Anfang der Menschengeschichte beziehen; er erzählt uns auch keinen Mythus von einem ursprünglich guten Engel, der durch einen vormenschlichen Fall zum Teufel geworden; er macht überhaupt keinen Versuch uns zu erklären, wie es gekommen, daß die von Gott durch den Logos geschaffene Welt, des fortdauernden göttlichen Weltregimentes unerachtet, gegenwärtig „ganz im Argen liegt" (Ep. 5, 19). Der Teufel ist ihm einfach ein Factum, wie die Sünde ein Factum ist; er ist das πνεῦμα τῆς πλάνης, das nach Ep. 4, 6 dem πνεῦμα τῆς ἀληθείας in der Welt entgegensteht, der Geist der Selbstsucht,

des Hasses und der Lüge, das einheitliche Princip des Verderbens, welches in der Welt vorhanden ist und in ihr eine so große Macht besitzt, daß es als der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου bezeichnet werden kann und muß (Ev. 12, 31; 16, 11). Daß der Apostel diesen bösen Weltgeist, dessen Dasein und Macht kein vernünftig-sittliches Denken leugnen kann, als Person gedacht hat, ist nach seiner Art und Weise zu denken ebenso selbstverständlich als für die unsere unverbindlich. Eine andere, weitere Erklärung des Ursprunges des Bösen aber, als daß dasselbe als absolut gottwidrig von jeder Herleitung aus Gott ausgeschlossen wird, kann und will auch hier die Satansvorstellung nicht geben.

8. Vorchristliche Gottesoffenbarung.

Bei alledem ist die Meinung nicht die, als richtete das Logoslicht in der Finsterniß dieser Welt schlechterdings nichts aus; als regierte nicht trotz des ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Gott dennoch die Welt. Der Zugang Gottes zum Menschenherzen hat durch die Sünde keineswegs gänzlich aufgehört: der Logos, heißt es Ev. 1, 9, „erleuchtet jeden Menschen", indem er nämlich das Licht der Vernunft und des Gewissens in ihm entzündet, oder — ohne Vermittelung der Logosidee ausgedrückt — Gott redet zu jedem Menschen und lehrt ihn irgendwie, noch ehe derselbe Christum kennen lernt (Ev. 6, 44. 45). Und da der Mensch die Freiheit hat, auf dies göttliche Reden zu hören oder nicht (6, 45), so konnte sich der Sünde unerachtet unter den Menschen von Anbeginn der Unterschied von Frommen und Gottlosen bilden, wie ihn die biblische Urgeschichte sogleich in den Söhnen des ersten Menschenpaares, Kain und Abel, typisch vor Augen stellt (Ep. 3, 12). Und weiterhin konnte, vermöge der unveräußerlichen Anknüpfungspunkte des Logos in der Menschheit, die sich auch zu einer geschichtlichen Entwicklungsreihe verbinden ließen, derselbe sich in der geschichtlichen Welt eine besondere Heimath gründen, wie Ev. 1, 11 sie mit τὰ ἴδια bezeichnet (— εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν —), eine Stätte besonderer, geschichtlicher Offenbarung in einem auserwählten Eigenthumsvolke (οἱ ἴδιοι ib.). Hier, auf dem Boden des alten Bundes, haben daher Gottesmenschen in heiliger Begeisterung die höchsten Liebesgedanken Gottes vorauszuahnen vermocht: ein Abraham hat sich dem Tage des in seinem Samen allen Völkern verheißenen Segens entgegengefreut (Ev. 8, 56); ein Mose hat vom Messias geredet und geschrieben (Ev. 5, 46); ein Jesajah hat im Gesicht die Herrlichkeit desselben geschaut (Ev. 12, 41), und

ein Johannes der Täufer hat sein Erstlingszeuge und Brautführer werden dürfen (Ev. 1, 6. 15. 29; 3, 27 f.). Die ganze johanneische Würdigung des Alten Testaments als der heiligen Schrift, die nicht gebrochen werden kann, eine Würdigung, die sich naturgemäß vor allem auf die Weissagung bezieht, an der aber auch das Gesetz Theil hat (vgl. Ev. 1, 17; 5, 45; 7, 17. 23), fügt sich hier in die universalgeschichtliche Betrachtung des Prologs ein. — Und doch bleibt es dabei: „Das Licht scheint in der Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht aufgenommen.“ Das alles sind Sterne, welche in der Nacht leuchten, keine Sonne, welche der Welt das Licht des Lebens gäbe. Und gerade an seinem Eigenthumsvolke macht der Logos die allertrübste Erfahrung: als er in sein Eigenthum kommt, in Jesu von Nazareth, da nehmen ihn die Seinen nicht auf (Ev. 1, 11). Und nicht nur, daß sie mit der gesammten Welt ihn nicht erkennen: sie lieben die Finsterniß mehr als das Licht, ja sie hassen das Licht, das ihre bösen Werke offenbar macht, und in diesem mörderischen Hasse unternehmen sie, es auszulöschen, zu vertilgen (Ev. 3, 19. 20), eine Erfahrung, die sich hernach an seinen Sendboten wiederholt (Ev. 15, 18—25). — Dagegen machen diese Sendboten in der Heidenwelt vielfach eine gegentheilige Erfahrung: sie stoßen in ihr auf ächte Empfänglichkeit für das Göttliche, auf zahlreiche Seelen, die bereits ehe sie die frohe Botschaft vernommen, das gesucht und geahnt haben, was dieselbe ihnen verkündigt, und auf Grund dieser Erfahrung, die schon Jesus geweissagt und die Johannes auf den Spuren eines Paulus ohne Zweifel reichlich gemacht hatte, trat ihm der geschichtliche Gegensatz von Judenthum und Heidenthum je länger je mehr zurück gegen einen anderen, innerlicheren, der quer durch jenen hindurchlief, gegen den Unterschied der gottsuchenden und der gottwidrigen Menschen in beiderlei religionsgeschichtlichen Theilen der alten Welt.

9. Vorchristlicher Unterschied in der Stellung zu Gott.

Die durch die johanneischen Jesusreden gehende Unterscheidung von zweierlei Menschengattungen, — die eine „von oben“, aus der Wahrheit seiend und „die Wahrheit thuend“, darum noch ohne Jesum zu kennen seiner Heerde angehörend; die andere „von unten“, Arges thuend, dem uranfänglichen Lügner und Mörder nachgeartet und darum unfähig auf Jesum zu hören und an ihn zu glauben —, diese Unterscheidung ist im ersten Briefe 3, 10 auf die schärfste Formel — „Gotteskinder und Teufelskinder“ — gebracht; (vgl. v. 12, wo das Beispiel von Kain und Abel den Gegensatz als einen bereits

vorchristlichen erweist). Daß hier nicht von einem metaphysischen, die freie Selbstbestimmung des Menschen ausschließenden Gegensatze die Rede ist, haben wir bereits bei der Erörterung der johanneischen Jesusreden dargethan. Aber auch ohne das behält jene scharfe Entgegensetzung ihr Befremdliches. Die Betrachtung des Evangelisten Ev. 11, 52 bestätigt, daß er vorchristliche „Gotteskinder" kennt — nicht etwa blos im Alten Testament, sondern in der Heidenwelt zerstreut, und wenn er 3, 20 solche heidnischen Gotteskinder „die Wahrheit thun" und „ihre Werke in Gott thun" läßt, so scheint das alles zu übersteigen, was wir von Anerkennung edler und frommer Erscheinungen im antiken Heidenthum auf christlichem Standpunkt für möglich halten; es scheint nicht blos den Unterschied von Heidenthum und Judenthum, sondern auch den von Heidenthum und Christenthum zu vergleichgültigen. Und doch ist das, wie sich bei unserm Verfasser im Voraus versteht, ein bloßer Schein. Es ist eben seine Eigenart, Relatives absolut zu nehmen und zu bezeichnen; diese Eigenart läßt ihn die vorchristliche Menschheit unterscheiden nach den beiden Polen, nach denen die verborgene Magnetnadel der Herzen ihnen selbst vielleicht unbewußt weist, der Liebe zum Göttlichen oder dem Widerwillen dagegen. Aber die Stelle Ev. 1, 12. 13: „wieviele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht Kinder Gottes zu werden, den an seinen Namen Glaubenden, welche nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus Gott gezeugt sind" —, zeigt deutlich, welch weiter Abstand ihm mitten inne lag zwischen jener virtuellen Gotteskindschaft vorchristlichen Datums und der actuellen, welche erst Jesus in den an seinen Namen Glaubenden zu Stande bringt. An der Klarstellung dieses Abstandes fehlt es nicht. Was auch der vorchristliche Mensch vernehmen oder durch den Logos an Licht empfangen möge, zum „Schauen des Vaters", d. h. zum reinen und vollkommenen Erkennen Gottes als der ewigen Liebe kommt er dadurch nicht (Ev. 6, 45. 46), und doch ist dies Erkennen des Vaters die unmittelbare Vorbedingung zum Haben des ewigen Lebens, Ev. 17, 3. Um deßwillen also bleibt es dabei, daß „niemand zum Vater kommt, denn durch den Sohn", der allein den Vater geschaut hat, und in dem allein man den Vater als Vater erschauen kann (Ev. 14, 6. 9; 1, 18; 6, 46). Auch Mose und die Propheten haben in ihren hohen Offenbarungsstunden nicht „den Vater geschaut", nicht Gott geschaut wie ihn der eingeborene Sohn allezeit schaute; haben sie „seine Gestalt gesehen oder seine Stimme gehört" (Ev. 5, 37), so waren das Sinn-

bilder, Gesichte und Einzeloffenbarungen, durch welche keine Lebensgemeinschaft mit Gott, keine Gotteskindschaft begründet, sondern nur die Vorausschau des Heiles ihnen gegönnt ward (Ev. 1, 32; 12, 41). Der tiefere Grund aber, weßhalb kein vorchristlicher Gottesfreund zum Schauen des Vaters gelangen konnte, erräth sich leicht aus dem Zusammenhang der johanneischen Gedanken: er liegt in der Sünde. Bei allen Menschenkindern, den Eingeborenen ausgenommen, wallt doch zwischen dem ewigen Lichte und ihrem Herzen der dunkle Schleier der Schuld und Macht der Sünde, die nur durch Selbstbetrug verleugnet werden könnte (Ep. 1, 8),[1] und läßt nur gebrochene Strahlen durchdringen; dieser Zustand setzt der Ahnung der ewigen Liebe die Selbstanklage des Herzens entgegen (Ep. 3, 20) und erfordert eine innerste Umwandlung, eine Neugeburt aus Gott, um an ein Kindesverhältniß zu Ihm, an ein Vaterverhältniß des Heiligen zu uns glauben zu können (Ev. 1, 12; 3, 3—5; Ep. 3, 9; 5, 1). Von hier aus erkennt man den so absolut hingestellten vorchristlichen Gegensatz von „Gotteskindern und Teufelskindern" in seiner ganzen Relativität. Haben die jetzt durch Christum zu actuellen Gotteskindern Gewordenen nach Ep. 3, 14 vom Tode zum Leben übergehen müssen, so sind sie vor diesem Uebergang bei allem Kindeszuge zu Gott in irgendwelchem Sinne und Maße doch auch „Teufelskinder" gewesen, und wenn Christus nach Ep. 2, 2 gestorben ist zur „Sühne nicht blos für unsere Sünde, sondern für die der ganzen Welt", so kann in dieser Welt kein „Teufelskind" sein, das nicht erlösungsfähig wäre, in dem also nicht noch ein Keim virtueller Gotteskindschaft wäre, zu dessen Weckung und Entfaltung Gott seinen Eingeborenen dahingeben konnte. So denkwürdig darum jene apostolische Unterscheidung in der vorchristlichen Welt gegenüber einem alles Vorchristliche grau in Grau malenden Augustinismus bleibt: zwei christliche Grundgedanken werden durch dieselbe auch bei Johannes mitnichten aufgehoben, — einmal, daß ohne Christum „die ganze Welt im Argen liegt" (Ep. 5, 19), und dann, daß Gott die ganze Welt also geliebt hat, um seinen Eingeborenen zu ihrer Errettung dahinzugeben (Ev. 3, 16). —

---

[1]) Ob das ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν hier ein mit Sünde Behaftetsein oder ein Sünde Gethanhaben meint, ist nicht wohl zu entscheiden, da der Ausdruck beiderlei Sinn gestattet.

Viertes Kapitel.

Das Heilswerk.

So ist das Heil für alle Welt doch erst durch die Sendung des eingeborenen Sohnes gestiftet. „Darin ward die Liebe Gottes unter uns offenbar, daß Gott seinen eingeborenen Sohn gesandt hat, auf daß wir durch ihn leben sollten", Ep. 4, 9; „der Vater hat den Sohn gesandt als Heiland der Welt" (ib. v. 14). Ohne diese Sendung wäre trotz allen Scheinens des Logoslichtes die Welt „im Tode verblieben" (Ep. 3, 14) und dem endlichen Verderben anheimgefallen (Ev. 3, 16). Das Heil selbst, welches Gott dem Todeszustande der Gottentfremdung entgegensetzt, bezeichnet Johannes am liebsten, wie schon bei den johanneischen Jesusreden hervorgehoben, als das ewige Leben oder das Leben schlechthin, welches sowohl als gegenwärtiges wie als künftiges gedacht wird. Daß nun nicht der Logos als solcher, wiewohl in ihm ζωή ist (Ev. 1, 4), ja wiewohl er die ζωή selbst ist (Ep. 1, 2), sondern allein die geschichtliche Erscheinung desselben in Jesu der Welt das ewige Leben zubringt, das bezeugt nochmals, wie wenig die johanneische Denkart eine gnostische oder speculative ist, wie entschieden sie auf der urchristlichen und urapostolischen Erfahrung ruht. Der tiefere Grund aber ist der, daß doch erst in der Person Jesu das ewige Leben der Menschheit eingezeugt, in einer zum Träger desselben gewordenen menschlichen Persönlichkeit virtuell zum Eigenthum der Menschheit geworden ist; ein Gesichtspunkt, welcher uns die ganze johanneische Schärfe gegen die doketische Verflüchtigung der Menschheit Christi, aber auch die Richtigkeit unsrer anthropocentrischen Auffassung seiner Christologie nochmals beleuchtet. War in Jesu der gotteinige Mensch erschienen, der Mensch, welchem „der Vater gegeben, das Leben in ihm selber zu haben" (Ev. 5, 26), so war in der Selbstmittheilung dieses Eingeborenen an seine Brüder der ethisch-geschichtliche Weg zur Betheiligung aller am ewigen Leben eröffnet. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem Johannes Lehre und Leben Jesu angeschaut und dargestellt hat. Er ist der Weinstock, an dem wir die Reben werden sollen, um seine Lebenskraft in uns aufzunehmen (Ev. 15, 1 f.); er ist das Brod des Lebens, das wir essen, d. h. uns aneignen und in Fleisch und Blut verwandeln sollen (Ev. 6, 35 f.); „Ich in ihnen, und du in mir", heißt es im hohenpriesterlichen Gebet (17, 23).

1. Jesus das Heil der Welt.

2. Heilsbedeutung des Lehramtes Jesu.

Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnt dem Apostel schon das prophetische Amt Jesu — mehr vielleicht als in irgend einem anderen neutestamentlichen Lehrbegriff — selbständige Heilsbedeutung, was wiederum den Augenzeugen und Busenjünger bezeugt, der schon im zeitlichen Umgang mit Jesu Kräfte des ewigen Lebens gespürt hat. Auch im Briefe wird mehrfach auf das prophetische Amt Jesu, auf seine Botschaft und seinen Erdenwandel zurückgegriffen (vgl. 1, 1—3; 1, 5; 2, 6 u. 25 u. s. w.); wievielmehr ist das Evangelium von dem Gedanken eingegeben, den Lesern die lebendige Anschauung des lehrthätigen Lebens Jesu als ein wahrhaftiges Heilsmittel darzubieten (Ev. 20, 31). Ganz naturgemäß stehen die Worte, die Reden Jesu dabei in erster Linie. Die Selbstmittheilung einer menschlichen Persönlichkeit geschieht ja nach dem Naturgesetz des menschlichen Verkehrs zunächst durchs **Wort**, und das um so wirksamer, je mehr sich in das Wort die ganze Persönlichkeit des Redenden und Lehrenden hineinlegt, je mehr das Wort von der Macht der Persönlichkeit getragen und von dem Eindruck derselben ergänzt wird. Wo wäre das in annähernd ähnlicher Weise wie im Umgang Jesu mit seinen Jüngern nach johanneischer Darstellung der Fall? „Herr, wohin sollen wir gehen, antwortet Petrus auf das Wollet ihr auch gehen?, du hast Worte ewigen Lebens" (Ev. 6, 68). Und Jesus selbst ist sich dessen bewußt: „die Worte, die ich zu euch geredet, sind Geist und sind Leben", sagt er 6, 63 zu seinen Jüngern, und der Samariterin gegenüber vergleicht er seine Lehre lebendigem Wasser, nach dem nicht wieder dürstet, das im Menschen zu einer ins ewige Leben sprudelnden Quelle wird (4, 14). Was Johannes als tiefsten Gehalt aus des Meisters Reden herausgehört hat, ist nach Ep. 1, 5, „daß Gott Licht ist und keine Finsterniß in ihm", die neue Gottesidee der unbedingten Gutheit, der heiligen Liebe: wie mußte dieser aus Jesu Worten hervorstrahlende Gottesgedanke schon als solcher empfängliche Seelen durchleuchten, reinigen und beseligen. — Nun aber ist diese Botschaft von Gott als dem himmlischen Vater — und das erst erklärt ihre ganze Macht über die Jüngerherzen — **Zeugniß** im tiefsten Sinne des Wortes, Zeugniß aus dem Innersten Jesu heraus (Ev. Joh. 3, 11). Er philosophirt nicht mit seinen Jüngern über Gott aus Gründen der Welt; er nimmt, was er ihnen von Gott sagt, aus seinem inneren Leben, aus seiner eigenen Gottgemeinschaft. In ihm **lebt** Gott so, wie er ihn verkündigt: spiegelte sich in ihm nicht das ewige Licht und wäre sein Herz nicht des ewigen Lebens voll,

er könnte so nicht reden und lehren. Und so ist seine Persönlichkeit seiner Worte einzige aber auch vollgültige und überwältigende Gewähr; noch mehr — sie ist der Lebensquell, aus welchem unmittelbar zu trinken und „Gnade um Gnade zu nehmen" (Ev. 1, 16) die Worte nur eben einladen. Daher tritt hinter der Heilsbedeutung seiner Worte schon im Umgang mit seinen Jüngern die Heilsbedeutung seiner Person hervor; beides ist unzertrennlich, — „seinen Worten glauben" heißt „an Ihn glauben" und umgekehrt; nicht ohne Grund ist seine Rede dem Apostel wesentlich zum Selbstzeugniß geworden, wiewohl sie es in diesem Umfang den Synoptikern zufolge, formell genommen, nicht war. Und so kann darüber kein Zweifel sein: der johanneische Christus weiß seine Jünger schon vor seinem Leiden und Sterben, schon kraft ihres irdischen Anschlusses an ihn des Heils und ewigen Lebens theilhaftig. „Ihr seid jetzt rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe" (d. h. vermöge unsres seitherigen Umganges), sagt er in seinen Abschiedsreden; „ich bin der Weinstock, ihr die Reben, — bleibet in mir und ich in euch" (Ev. 13, 10; 15, 3f.). Es ist ein bereits begründetes Verhältniß der Lebensgemeinschaft mit ihm, in welchem sie stehen, und wie hätte dasselbe anders als reinigend und heiligend auf sie einwirken, wie überhaupt anders auf sie wirken können als sie ewigen Lebens schon theilhaftig zu machen?

Gleichwohl hat Johannes in seinem nachmaligen Apostelleben die Erkenntniß gewonnen, daß zur Heilsbegründung und Lebensmittheilung die Selbstbezeugung Jesu in Lehre und Wandel nicht ausreichte; daß eine Thatsache, welche auf den ersten Blick die liebenden Hoffnungen der Jünger zu zerstören geschienen, in Wahrheit dem Liebeswerke Gottes erst die Krone hatte aufsetzen müssen, — Jesu Tod. Und derselbe nicht blos in dem Sinne, in welchem manche prophetischen Worte Jesu im Evangelium andeuten, das Lebensbrod müsse gebrochen werden, um sich desto besser mitzutheilen, das Weizenkorn müsse ersterben, um in desto mehreren Wiederholungen aufzuleben, d. h. erst die Zersprengung der irdischen Daseinsschranken werde es dem Heilande möglich machen als entbundener Lebensgeist in den Seinigen vollkommene Wohnung zu machen; sondern auch so, daß dem Tode Jesu als solchem eine selbständige, positive Heilsbedeutung zukomme. Eine Reihe bestimmter, über die eigenen Andeutungen Jesu hinausgehender (— wenigstens an Deutlichkeit hinausgehender —)

3. Der Heilandstod Jesu.

Aussagen liegt in dieser Richtung vor. Zwar daß Ep. 5, 6 das „Gekommensein Jesu nicht blos ἐν ὕδατι, sondern auch ἐν αἵματι" so nachdrücklich betont wird, ist zunächst nur Gegensatz gegen die doketische Theorie, als habe der himmlische Christus, der als solcher nicht habe sterben können, den irdischen Jesus vor dessen Tode verlassen. Doch ist in der angeschlossenen Aussage, daß mit dem Geiste nicht blos das Wasser (d. h. die Taufe), sondern auch das Blut, das er vergossen, Zeugniß ablege, jedenfalls das Blutvergießen Jesu als Erweis seines Heilandscharakters gedacht. Bestimmteres sagen andere Stellen. So Ev. 11, 52: Jesus habe zu sterben gehabt ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, zum Besten des (jüdischen) Volkes, und nicht nur „für das Volk, sondern auch damit er die (in der Heidenwelt) zerstreuten Gotteskinder zusammenbringe". Ferner Ep. 1, 7: „Wenn wir im Lichte wandeln wie Er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft mit einander und das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde"; und Ep. 2, 2: „Und wenn jemand sündigt, so haben wir einen Fürsprecher beim Vater, Jesum Christum, der gerecht ist, und er ist die Sühne für unsre Sünden, nicht allein aber für unsre, sondern auch für die der ganzen Welt." Diese Bezeichnung Jesu als ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν kehrt noch einmal wieder, Ep. 4, 10 — „Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als Sühne für unsere Sünden." Und wenngleich wohl zu beachten ist, daß in beiden Fällen Jesus selbst, und nicht sein Blut oder Tod, als Sühne bezeichnet wird, so ist doch bei dem deutlichen Anklang des Ausdrucks an das alttestamentliche Sühnopfer und wiederum an die Stelle vom reinigenden Blute Christi 1, 7 der Gedanke an den blutigen Tod als Mittel der Sühne gewiß auch hier vorauszusetzen. Aehnlich verhält es sich mit der Stelle Ep. 3, 5: οἴδατε, ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν, eine Aeußerung, die ebenfalls nicht geradezu vom Tode Jesu redet, aber ebenso wie das ähnliche ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου Ev. 1, 29 als Anspielung auf Jes. 53, 4 ohne Zweifel im Hinblick auf den Tod Jesu gethan ist. — Wir sehen, es ist die Thatsache der Sünde, die den Apostel auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu geführt hat. So gern seine Betrachtung ausgeht von der Empfänglichkeit für Licht und Leben, der das Erleuchtet- und Beseligtwerden ohne Weiteres zuzukommen scheint, so konnte er doch nicht übersehen, daß auch in den Empfänglichen die

Sünde eine den Zutritt des göttlichen Lichtes und Lebens an sich ausschließende, also eine besondere Ueberwindung erheischende Macht ist. Aber nun besteht ihm diese Ueberwindung freilich nicht darin, daß Jesus die Sünden der Welt hätte abbüßen müssen, damit Gott sie verzeihen könnte: von einer solchen juridischen Genugthuungslehre liegt bei Johannes nicht nur keine Spur, sondern das offenbare Gegentheil vor. Nach ihm fordert nicht Gottes Gerechtigkeit eine stellvertretende Genugthuung, sondern sie gewährt Hülfe gegen die Sünde und ist selber sündenvergebend, vgl. Ep. 1, 9. Und wenn Gott „treu und gerecht ist, daß er dem Bußfertigen vergibt und ihn von seiner Ungerechtigkeit reinigt“, so ist er das von jeher gewesen, denn es liegt in seinem Charakter, und er kann nicht erst durch das Kreuz auf Golgatha in die Lage gekommen sein, so zu sein. Endlich, wie hätte Jesus schon vor seinem Tode seine Jünger als „schon rein“ und vom Vater geliebt bezeichnen können „um des Wortes willen, das er zu ihnen geredet“, wenn die κάθαρσις durch sein Blut (1, 7) die unbedingte Vorbedingung göttlicher Vergebung wäre? Nicht aus göttlichen Rechtsansprüchen, sondern allein aus der gewährenden Liebe Gottes leitet Johannes die Sendung Jesu als des ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ab (Ep. 4, 10; Ev. 3, 16), und so schließt sich seine Anschauung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu überhaupt aus der Idee der Liebe auf. Die Hingebung Jesu in den Kreuzestod ist der denkbar größte Liebesbeweis sowohl Gottes, der sein Theuerstes dem Heile der Welt opfert (— „Also hat Gott die Welt geliebt“, Ev. 3, 16 —), als Christi selber, der sich für seine Brüder zum Opfer bringt (— „Größere Liebe hat niemand, als daß er sein Leben für seine Freunde läßt“ — „Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Er sein Leben für uns gelassen hat“, Ev. 15, 13; Ep. 3, 16). Und dieses schlechthinigen Liebesbeweises bedurfte es, um die Sünde sowohl als Macht wie als Schuld zu überwinden. Erst die vollkommene Liebe, die ihr Bestes, ja sich selbst für den Sünder dahingibt, ist unbedingt überwältigend: mit ihren Todesgluten schmilzt sie das Eis der Selbstsucht, welches das Menschenherz umfängt, und schafft in ihm, daß es der Selbstsucht sterbe und zum Leben der Gegenliebe erstehe (Ep. 4, 19). Und zugleich ist jener unendliche Liebeserweis erst das ausreichende Pfand göttlicher Vergebung für die, welchen die Unendlichkeit ihrer Schuld im erschrockenen Gewissen aufgeht; er erst ist für sie wie die Nöthigung, so die Ermöglichung an jene Liebe zu glauben; denn hätte Gott in Christo

nicht jenes Aeußerste für die Sünder gethan, so würden sie immer noch zweifeln können, ob nicht die Größe ihrer Schuld die Größe der verzeihenden Liebe überwiege.

4. Idee der Sühne. Aber widerspricht nicht die Idee der Sühne dieser Auffassung? Wir denken im Gegentheil, daß sie dieselbe bestätigt. Ἱλασμός, Sühne, ist, wie schon zu Röm. 3, 25 ausgeführt worden, Tilgung, Gutmachung der Sünde in Gottes Augen. Was nun kann in Gottes Augen die Sünden der Welt „zudecken"? Doch nur eine Persönlichkeit und sittliche That, welche die Macht in sich trägt, die Welt von ihrer Sünde wirklich zu befreien. Denn die Sünde, welche sich brechen läßt und verschwindet, — und allerdings nur solche —, kann Gott vergeben und als nicht mehr vorhanden betrachten: das ist die durchgängige Anschauung schon der alttestamentlichen Schrift. Zu solch einer Macht, die Welt von der Sünde zu befreien, hat sich Christus in seinem Tode durchgebildet. Indem er seine Gotteinheit, seine Liebe Gottes und der Brüder im Kampfe mit dem Weltgeiste bis aufs Blut bewährte, bis in den Tod vollendete, hat er, wie das Evangelium wiederholt hervorhebt, den Fürsten dieser Welt, den weltbeherrschenden Geist der Selbstsucht persönlich überwunden (Ev. 12, 31; 16, 33), und vermag ihn in Folge dessen in allen Herzen zu überwinden, in denen er Eingang findet: er ist ebendamit dem Vater der Bürge für die Entsündigung der Menschheit geworden, um dessentwillen der Vater dieser die Vergebung darbieten kann unter der Voraussetzung, daß sie ihn in sich aufnehme und wirksam werden lasse. So ist Christus „die Sühne für die Sünde der ganzen Welt" (Ep. 2, 2), — natürlich im virtuellen Sinne, insofern in ihm und seinem Tode für alle Welt die Macht und Möglichkeit liegt von der Sünde frei zu werden und dieselbe vergeben zu bekommen; — im actuellen Sinne ist er es für die, welche in Glaube und Liebe mit ihm eins werden. Daß in Bezug auf „die ganze Welt" der ἱλασμός nur im virtuellen Sinne gemeint sein kann, ergibt sich von selbst: wäre die Sünde aller Welt ohne Weiteres actuell gesühnt, so könnte ja Gott mit derselben nicht mehr ins Gericht gehen, sondern müßte sie vergeben, ob sie nun thatsächlich verschwände oder nicht. Daß er aber nur da vergibt, wo er zugleich reinigen kann, also wo die Sünde in der That im Verschwinden begriffen ist, ist Ep. 1, 9 ausdrücklich gesagt. — Von dieser Grundanschauung aus, in welcher wir lediglich bei Johannes wiederfinden, was wir in betreff der

Heilsbedeutung des Todes Jesu seither durchweg im Neuen Testament gefunden haben, schließen die einschlägigen Aeußerungen des Apostels nach allen Seiten sich auf. Nun erst erhellt, warum er beidemale Christum persönlich, und nicht blos seinen Tod oder sein Blut als ἱλασμός bezeichnet hat: es gehört eben der ganze Christus dazu, nicht blos der am Kreuz sterbende, sondern auch der sündlos auf Erden wandelnde und der verklärt Lebendige, der in den Seinen wirksam ist und für sie fortgehend eintritt (vgl. Ep. 2, 2), — es gehört dieser ganze Christus mit seinem gesammten Sein und Wirken dazu, um dem Vater die Bürgschaft für die wirkliche und vollkommene Entsündigung der Menschheit zu geben. Zwei weitere Stellen, welche anscheinend die einseitige Beziehung des Todes Jesu auf die Sündenvergebung, also die herkömmliche Ansicht der Sache begünstigen, erweisen sich bei näherer Erwägung als Bestätigungen der unsrigen. Wenn es Ep. 1, 7 heißt: „das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde", so könnte das — auch ohne unsrer Auffassung zu widersprechen — an sich auf die Vergebung aller der Vergehungen gedeutet werden, welche auch bei den Gläubigen noch unterlaufen. Allein wenn man sieht, daß der Apostel gleich darauf, v. 9, das καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας neben das ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας stellt, also offenbar die sittliche Reinigung, die heiligende Einwirkung Gottes darunter versteht, so kann man nicht anders als denselben Sinn auch in v. 7 anerkennen. Und dazu nöthigt überdies der Umstand, daß in diesem v. 7 die „Reinigung durch das Blut Christi" Solchen zugesagt ist, welche bereits im Lichte wandeln, also unmöglich die rechtfertigende Wirkung des Todes Jesu bezeichnen kann, welche allem Wandel im Lichte vorhergeht und ihn erst ermöglicht. Mithin ist Ep. 1, 5 das „Blut Jesu Christi" als die Macht sittlicher Reinigung, als Macht wirklicher Entsündigung gedacht. Nicht anders in der anderen in Betracht kommenden Stelle Ep. 3, 5: Οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. Die Anspielung auf Jes. 53, 4 konnte auch hier auf den Gedanken eines stellvertretenden „Tragens", d. h. Büßens unsrer Sündenschuld führen. Allein daß das αἴρειν hier nicht „auf sich nehmen", sondern (ebenso wie in der Wiedergabe des jesaianischen Ausdruckes in Matth. 8, 17; Hebr. 9, 28) „hinwegnehmen" bedeute, wird auch von Solchen anerkannt, welche dabei an eine Hinwegnahme der durch die Sünden zugezogenen Verschuldungen denken. (Vgl. Weiß S. 623 der 5. Aufl.) Daß aber nicht an diese, sondern an die wirkliche

Beseitigung der Sünden zu denken ist, geht aus unbefangener Würdigung des Zusammenhanges hervor: nicht von Entschuldung oder Rechtfertigung ist in demselben die Rede, sondern von Heiligung (— v. 3: πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ, ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν), von der schlechthinigen Unvereinbarkeit des Sünde-thuns mit der Gemeinschaft dessen, der — selber sündlos — „dazu in die Welt gekommen ist, die Sünden aufzuheben"; — so daß schon ein recht entschlossenes dogmatische Vorurtheil dazu gehört, hier das Sünde-aufheben in ein bloßes Schuld-aufheben zu verwandeln. — Es darf endlich noch an den gleich folgenden Parallelsatz 3, 8 erinnert werden: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Daß die „Werke Satans" die Sünden sind, welche in der Welt gethan werden, und nicht blos die Schulden, die man sich dadurch bei Gott zuzieht, wird keines Beweises bedürfen. — Nach alledem also hat Johannes den Tod Jesu, der Idee sittlich-wirksamer Sühne entsprechend, unmittelbar und wesentlich auf die sittliche Erneuerung des Menschen bezogen, und diesem Gesichtspunkt die entschuldende Wirkung untergeordnet. Das ist, beiläufig gesagt, genau der petrinische, also urapostolische Standpunkt (vgl. 1. Petr. 2, 18; 2, 24), wie wir ihn bereits in Jesu eigner prophetischen Andeutung (Matth. 20, 28) begründet fanden.[1])

5. Die Heilswirksamkeit des erhöhten Christus.

Das Heilswerk, welches der lehrende und leidende Christus begonnen und begründet hat, führt der erhöhte Christus durch. Er thut es vermöge einer doppelten Wirksamkeit, einer Gotte und einer den Menschen zugewandten. Die erstere bezieht sich unmittelbar auf die von ihm gestiftete Sühne zurück. „Das schreibe ich euch, heißt es dicht vor der Hauptstelle vom ἱλασμός, damit ihr nicht sündiget; und falls jemand sündigt, so haben wir einen Fürsprecher (παρά-

[1]) Der obigen Darlegungen unerachtet, sucht D. Weiß sein seltsames die ganze neutestamentliche Lehre verkrüppelndes Vorurtheil, daß es sich in der neutestamentlichen Lehre vom Heilstode Jesu immer nur um Hinwegnahme der Sündenschuld, ja nicht um Erlösung von der Sünde selbst handle, wie am paulinischen, so am johanneischen Lehrbegriff durchzuführen. So soll das ἵνα καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας 1, 9 ja nicht das sittliche Reinigen, sondern nur Sündenvergebung bedeuten, obwohl es dann neben dem vorhergehenden ἵνα ἀφῇ allen selbständigen Sinn verliert; ebenso soll mit dem ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ 3, 5 ja nicht die wirkliche Hinwegnahme der Sünden in der Welt bezeichnet sein, „sondern nur die Hinwegnahme der Sündenschuld", obwohl von eben-

κλητον) beim Vater, Jesum Christum, der gerecht ist" (Ep. 2, 1). Der hier auf den erhöhten Christus angewandte Name παράκλητος, Anwalt, der in den Abschiedsreden des Evangeliums mit dem Zusatze ἄλλος, also allerdings unter der Voraussetzung, daß Jesus selbst der erste Paraklet der Seinen sei, dem h. Geiste gegeben wird, ist dem Briefe eigenthümlich; — dem Gedanken selbst sind wir schon bei Paulus (Röm. 8, 34) begegnet. Natürlich ist die Meinung nicht, als bedürfte der Vater, welcher die Liebe selbst ist, immer wieder der guten Worte des Sohnes, um zu vergeben: wohl aber bedarf er des Bürgen, der gerecht und doch mit den Uebertretern aufs innigste verbunden, die Rückstände der Seinen immer wieder deckt, indem er dem Vater deren endlich völlige Heiligung gewährleistet. — In dieser Weise für sie eintreten kann er aber nur, weil er zugleich in ihnen unablässig thätig ist, um ihnen sein eignes heilige Leben mitzutheilen; und das ist die andere Seite seiner fortgesetzten Heilandsthätigkeit, mit der die johanneische Betrachtung von dem negativen Gesichtspunkt der Erlösung von der Sünde wieder in den von ihr bevorzugten positiven der göttlichen Lebensmittheilung zurückkehrt. Der sündlose, gerechte Gottessohn ist durch den Tod, der ja für ihn nur innere Lebensvollendung war, hindurchgegangen „zum Vater", in ein höheres, göttlich entschränktes Dasein, welches ihm erst die volle Selbstmittheilung, die Mittheilung seines heilig-vollendeten, weltüberwindenden Lebens an die Seinen und alle sich ihm Hingebenden gestattet. So thut sich eine neue, innerlichere und seligere Gemeinschaft zwischen ihm und den Seinen auf, in der das Gleichniß vom Weinstock und den Reben sich erst recht verwirklicht, eine Gemeinschaft rein geistiger und geistlicher Natur, eine Gemeinschaft im heiligen Geiste. Daß die Abschiedsreden des Evangeliums mit der

---

dieser nichts dasteht, der Zusammenhang vielmehr (vgl. v. 5—8) klar das Gegentheil ergibt, und unerachtet der ganze johanneische Lehrbegriff auf die reelle Entsündigung der Gläubigen das größte Gewicht legt! (Vgl. auch Huther zu beiden Stellen.) Natürlich findet W. auch den oben von mir entwickelten biblischen Begriff der Sühne „ganz willkürlich"; es ist nur eine „Unterschiebung", wenn ich in die Sühne Ep. 2, 2 „die Vorbedingung der durch Christi Tod ermöglichten Befreiung von der Sünde" hinein denke. Hiernach stellt sich die Weiß'sche Idee der Sühne in 2, 2 so: Christus ist die Sühne für die Sünde der Welt auch insofern, als die Welt sich durch ihn nicht von der Sünde befreien läßt, sondern unbußfertig bleibt; d. h. er ist die Sühne auch für diejenige Sünde, welche Gott als ungesühnt im letzten Gericht straft und verdammt. —

zwiefachen Form ihrer Trostverheißung, der Verheißung des Geistes als eines Ersatzes, eines anderen Beistandes an seiner Statt, und der Zusage eigener Wiederkehr zu bleibender Gemeinschaft, nur eins und dasselbe meinen können, haben wir bereits früher dargethan. Dieselbe zwiefache Darstellungsweise bei einheitlichem Sinn geht durch die eignen Lehraussagen des Apostels hindurch. Zwar tritt uns in dem Briefe zum Theil eine andere Redeweise vom h. Geiste entgegen als im Evangelium: während in den Abschiedsreden der „Paraklet“ als Stellvertreter Jesu in selbstverständlicher Personification auftrat, heißt er im Briefe wiederholt ganz sächlich τὸ χρῖσμα, die (göttliche) Salbung, an welche auch der Name Χριστός gemahnt, — zum Zeugniß, daß auch die Personification im Evangelium nicht von einer von Gott und Christus unterschiedenen Persönlichkeit verstanden sein wollte. — Wird nun dies χρῖσμα, neben dem indeß wiederholt auch τὸ πνεῦμα vorkommt, in Ep. 2, 20—27 ächt urapostolisch auf die Erleuchtung der Christen bezogen, vermöge deren sie die Wahrheit wissen und über alles, was ihr Heil angeht, innerlich belehrt werden, so ist damit doch die ethische, heiligende Bedeutung des Geistes um so weniger ausgeschlossen, als ja bei Johannes das Erleuchtende und das Heiligende in den Ideen des Lichtes und der Wahrheit unzertrennlich verbunden ist. Wenn Ep. 2, 20 daran erinnert, daß die Salbung empfangen sei ἀπὸ τοῦ ἁγίου, oder wenn die Stelle 3, 24 das In-Gott-Bleiben einerseits mit dem Halten der Gebote, andererseits mit dem Besitze des Geistes in eins faßt, so geht daraus hinreichend hervor, daß der Verfasser auch die heiligende Seite des Geistesbesitzes als selbstverständlich voraussetzt. Hienach ist auch bei Johannes, wie bei Paulus, der heilige Geist das Princip des Lebens aus Gott, welches den Christen vom natürlichen Menschen unterscheidet. — Ist dem aber so, so kann zwischen dem Haben des Geistes und der Lebensgemeinschaft mit Christo und durch Christum mit Gott ein reeller Unterschied nicht sein. Der Apostel liebt es nach seiner mystischen Weise, von einem wechselseitigen εἶναι oder μένειν (Bleiben, Wohnen) zwischen dem verklärten Christus und den Seinen, zwischen dem Vater und den Gläubigen zu reden (Ep. 2, 24. 28; 3, 6. 23; 4, 12. 13. 16; 5, 20; Ev. 14, 20. 23; 15, 4. 5. 6; 17, 21. 23). Alle Versuche, hier Unterscheidungen zu machen zwischen dem Sein und Bleiben der Gläubigen in Christo oder in Gott, oder zwischen dem Einwohnen des Vaters, des Sohnes, des Geistes in ihnen sind ganz vergeblich und im Widerspruch mit der johanneischen

Denkart, welche das große selige Geheimniß der Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christum (Ep. 5, 20) gleichsam von allen Seiten her anzuschauen liebt. Oder was soll man sich denken unter einer unmittelbaren, persönlichen Thätigkeit oder Gemeinschaft sei's Gottes, sei's Christi, welche nicht durch den heiligen Geist vermittelt wäre? Gott ist Geist (Ev. 4, 20) und wirkt lediglich geistig, der verklärte Christus nicht anders, und der h. Geist ist eben Gottes und Christi persönlicher Geist.[1]) Daß überdies das μένειν der Gläubigen in Gott und Christo und das μένειν Gottes und Christi in ihnen nur die beiden einander bedingenden Seiten desselben Verhältnisses sind, wenn auch natürlich die menschliche im Ton der Ermahnung, die göttliche im Ton der Zusage hervorgehoben wird, versteht sich von selbst. Und so ist der Heilsgedanke des Apostels in allen diesen Wendungen kein anderer als der, daß die Selbstmittheilung Christi, schon in seinem Erdenleben angebahnt, aber noch gehemmt und unvollkommen, nun seit seiner Erhöhung sich vollende im heiligen Geiste, als Mittheilung seines in sich vollendeten Lebens zu freiem innerlich-selbständigen Besitz. Von da aus versteht sich denn auch die auffallende Stelle Ev. 7, 39: „Heiliger Geist war noch nicht, denn Jesus war noch nicht verklärt.“ Heiliger Geist nämlich im neutestamentlichen Sinne, — denn im alttestamentlichen war er längst vorhanden —, als selbständiger, frei-innerlicher Sprudel des göttlichen Lebens im Menschen, wie er unmittelbar vorher v. 38 beschrieben wird. Er konnte erst entspringen, nachdem Jesus sich in seiner Erhöhung, Verklärung vollendet hatte zum freien Geistesprincip, zum unumschränkten Quell des ewigen Lebens für alle (vgl. 1. Kor. 15, 45; 2. Kor. 3, 17. 18). —

Fünftes Kapitel.

Glaube und Liebe.

Die Lehre vom h. Geiste führt auf die subjective Seite des Christenthums, auf das christliche Leben hinüber. Besonders der erste Brief ist an Aeußerungen hierüber reich, aber nach Art der ganzen johanneischen Lehre entsprechen dieselben so wenig einem 1. Flüssigkeit der Begriffe.

[1]) Gegen Weiß, a. a. O. S. 634. 635 der 5. Aufl.

festen Begriffssystem, daß es nicht leicht ist, sie zusammenzufügen. Im Allgemeinen ist wohl klar, daß dem Apostel die Aneignung des Heils durch den Glauben, die Auswirkung in der Liebe geschieht, weßhalb wir auch diese beiden Hauptbegriffe zur Ueberschrift nehmen. Aber neben diese beiden nicht einmal ausdrücklich in ein Verhältniß zu einander gesetzten Hauptbegriffe treten andere, wie Erkenntniß, Gotteskindschaft, das ewige Leben haben, in Gott und in Christo bleiben, Gerechtigkeit thun, Gottes Willen thun, Gottes Gebote halten, Sich-heiligen u. s. w. Alle diese Begriffe grenzen sich sachlich nicht von einander ab, sondern decken sich großentheils untereinander oder mit den Begriffen des Glaubens und der Liebe und treten mit diesen wie untereinander in den mannigfachsten Verbindungen auf. Hier noch einmal zeigt sich die freie Lebendigkeit eines theologisch ganz ungeschulten Lehrbegriffs; ebendamit aber auch die Schwierigkeit einer theologischen Darstellung desselben. Mehr als sonstwo im Neuen Testament muß man hier sich hüten, die freie Abwandlung lebenvoller Anschauungen auf vorgefaßte Begriffe zurückführen zu wollen, und aus einzelnen Wendungen Schlüsse zu ziehen, die sogleich im nächsten Falle nicht ohne Gewaltsamkeit durchzuführen sind.

2. Der Glaube. Das christliche Grundverhalten, durch welches das Heil in Christo überhaupt ergriffen wird, ist auch nach Johannes der Glaube. Schon in den Jesusreden des Evangeliums kommt er viel reichlicher vor als bei den Synoptikern; nicht minder betont ihn der Brief. Aber weniger als Paulus oder der Hebräerbrief hat Johannes einen festen Begriff des Glaubens ausgeprägt; mit dem einfachen urapostolischen Sprachgebrauch läßt er vollere Fassungen abwechseln, wie sie sich in der christlichen Lehrsprache allmählich ausgebildet haben mochten. Das Hauptwort πίστις findet sich selten (z. B. Ep. 5, 4), desto häufiger das Zeitwort πιστεύειν. Dasselbe kann zunächst sein Object haben an der für wahr zu haltenden Heilsthatsache, z. B. ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Ev. 20, 31; Ep. 5, 1. 5. Oder es steht mit dem Dativ der Sache oder Person, der man Glauben zu schenken hat; man glaubt oder soll glauben einem göttlichen Zeugniß in Wort oder Werk, oder der Person, die es ablegt, einem Mose oder Jesu, oder Gotte selbst (z. B. Ev. 5, 46. 47; 10, 37. 38). Nun aber sind Jesus und der Vater nicht blos Zeugen der Heilswahrheit, sondern deren persönlicher Inhalt und Quell, und so gestaltet sich ihnen gegenüber der Glaube zu einem πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν, εἰς θεόν,

(— beides besonders ausdrucksvoll miteinander verbunden in Ev. 14, 1 —), oder „an den Namen Jesu Christi“ (Ev. 1, 13), d. h. an die Gottesoffenbarung in ihm. Endlich wird nicht selten das πιστεύειν schlechthin gesetzt und ebendamit der Glaube als das religiöse Grundverhalten bezeichnet, welches Jesus für sich und sein Evangelium in Anspruch nimmt (so z. B. Ev. 6, 64). — Daß in allen diesen Wendungen des Glaubensbegriffes die beiden Seiten: Ueberzeugung und Zuversicht, miteinander verbunden sind, liegt auf der Hand, und die neuerliche Behauptung, Johannes verstehe im Unterschiede von Paulus und dem Hebräerbriefe unter Glauben nur die Ueberzeugung von der Wahrheit der Thatsache, daß Jesus der Christ sei, nicht aber das Vertrauen auf die Liebe Gottes in Christo, ist möglichst verfehlt.[1]) Nicht nur läßt sich in religiösen Dingen das Vertrauen von der Ueberzeugung überhaupt nicht trennen, indem es immer eine Vertrauensthat ist, etwas Uebersinnliches für thatsächlich zu halten; sondern es handelt sich hier ja nicht um die Ueberzeugung von Thatsachen, deren Werth für uns dahingestellt bleibt, vielmehr um Gegenstände des Herzensverlasses, um ein Vertrauen nicht blos zum Dasein Gottes, sondern zu seiner Wahrhaftigkeit, Treue und Liebe. Oder was meinte Jesus, wenn er Ev. 14, 1 seinen trauernden Jüngern zuruft: Πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε? Doch etwas Anderes, als daß Gott sei und daß Er der Christ sei; doch ebendies, daß die Jünger sich auf ihn und auf Gott verlassen könnten! Ohne dieses Moment des Vertrauens im Glaubensbegriff wäre eine Prägung wie πιστεύειν εἰς θεόν, εἰς Ἰησοῦν gar nicht möglich gewesen, und daß mit derselben ein πιστεύειν τῷ θεῷ, ein πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ (Ep. 5, 10) oder εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ wechselt, beweist mit nichten, daß der vollere Ausdruck auf den Sinn des ärmeren herabzudrücken wäre. Um so weniger, als Johannes das Haben des ewigen Lebens, das Haben des Sohnes Gottes, die Lebensgemeinschaft mit Christo, wie das Gleichniß von Weinstock und Reben sie beschreibt, unmittelbar auf den Glauben zurückführt: ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον — ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται — ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν (Ev. 6, 47; Ep. 5, 1 u. 12). Wie ein Glaube, der

[1]) So, wenn ich ihn recht verstehe, Weiß a. a. O. S. 627—628 der 5. Aufl. Wenn W. in der neuesten Auflage S. 627 sich darauf zurückzieht, gegen mich zu bestreiten, daß in dem Glauben bei Johannes das Vertrauen immer das vorherrschende Moment bilde, so bestreitet er was ich nicht behauptet habe.

nur Ueberzeugung von der Messianität Jesu und nicht persönliche Hingabe an ihn, vertrauensvolles Ergreifen der in ihm erschienenen ewigen Liebe wäre, zu einer persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm und so zum Besitz des ewigen Lebens führen sollte, ist schlechterdings nicht einzusehen. Zudem liegen Wechselbegriffe des Glaubens vor, welche den Sinn des vertrauensvollen Ergreifens und persönlichen In-sich-Aufnehmens außer Zweifel setzen. In der Prologstelle Ev. 1, 12. 13 ist das Jesum Aufnehmen und das an seinen Namen Glauben ausdrücklich für einander gesetzt, und in der großen Rede vom Lebensbrode Ev. 6 wird das „Essen des Lebensbrodes", d. h. das In-sich-aufnehmen des Heilandes v. 30. 35. 40 durch das „an ihn Glauben" erklärt; ein Glauben, dem ebendarum, weil es ein Aneignen des Heilandslebens ist, v. 47 das ἔχειν ζωὴν αἰώνιον zugesprochen wird. — Dies also, das Ergreifen und Sich-aneignen des in Jesu von Gott dargebotenen ewigen Lebens, ist der johanneische Vollbegriff des Glaubens. Er hindert den Apostel natürlich nicht, auch Vorstufen anzuerkennen, denen er das Haben des ewigen Lebens nicht zusprechen würde. Wenn er schon den Samaritern, die auf das Gerede des Weibes von Sychar zu Jesu hinauslaufen, ein „an ihn Glauben" zuschreibt (Ev. 4, 39), oder wenn er die Jünger von Anbeginn an seine Messianität glauben, und doch bei dem Wunder von Cana erst glauben lernen läßt (Ev. 1, 50; 2, 11); wenn Thomas von dem Glauben, der auf dem Gesehenhaben ruht, verwiesen wird auf den Glauben, der dasselbe entbehren kann und so erst selig zu preisen ist, so erhellt, daß der Apostel um eine psychologische Entwicklung des Glaubens von Stufe zu Stufe gewußt hat, die doch erst in ihrer Vollendung in rechten Christenglauben zum Haben des ewigen Lebens führt.[1])

3. Entstehung des Glaubens.

Da der christliche Glaube ein Glaube an göttliche Offenbarung ist, so kann er nur entstehen durch Zeugniß von derselben, menschliches und göttliches. Die Offenbarung Gottes in Christo wird bezeugt zunächst von denen, die sie empfangen haben. So war schon der Täufer gesandt, um von dem in die Welt kommenden Lichte zu zeugen (Ev. 1, 6), und hat auf Grund des ihm bei seinem

---

[1]) Wenn Weiß a. a. O. S. 628 der 5. Aufl. behauptet, der wahre Glaube wirke nach Johannes auf jeder Stufe das ewige Leben, so folgert er das lediglich aus seiner unbegründeten Gleichsetzung des ewigen Lebens mit der Gotteserkenntniß.

Taufen gewordenen Gesichtes von ihm gezeugt und so den Glauben der Erstlingsjünger geweckt (Ev. 1, 15. 32. 34; 3, 27 f.). Vor allem hat Jesus selbst „bezeugt, was er geschaut hat" (Ev. 3, 11), hat die inneren Offenbarungen, die ihm zu Theil wurden (Ev. 5, 20), insonderheit die Eine große Anschauung des Vatergottes, die ihm aufgegangen war (Ev. 6, 46), den Menschen bezeugt in That und Wort, damit sie glauben möchten, und in Folge dessen zeugen nun auch seine Sendboten von ihm (Ev. 14, 27; Ep. 1, 3. 5). — Das ist die sinnenfällige, geschichtliche Seite des Zeugnisses, auf welchem der Glaube beruht; aber eine innerliche, geistliche kommt hinzu. In Jesu redet Gott selbst zu uns; „wer ihn schaut, schauet den Vater" (Ev. 14, 9. 10). Schon durch Mose und die Propheten hat der Vater für den Sohn Zeugniß abgelegt, indem er dieselben im Geiste auf ihn hinweisen ließ (Ev. 5, 37. 46; 12, 41); sodann hat er für ihn gezeugt in den Werken, die er ihm gab und die eben als Wunderwerke den Vater als Verleihenden erkennen ließen (Ev. 5, 36); er hat für ihn gezeugt in den Hauptthatsachen seines Erdenlebens, dem „Wasser und Blut" (Ep. 5, 6 f.), d. h. der Jordanstaufe und dem Kreuzestode, insofern sich in beiden die Herrlichkeit des Eingeborenen und der in ihm sich vollziehende Rathschluß der ewigen Liebe offenbarte; endlich in dem zu diesem Wasser- und Blut-zeugniß hinzutretenden „Geiste", d. h. der Ausgießung des h. Geistes, welche auf Grund jener Heilsthatsachen erfolgt ist (Ep. 5, 6). Und dieser, der in seinem geschichtlichen Hervortreten hier mit den Thatsachen der Einweihung und der Vollendung des Messiaslebens als dritter Zeuge zusammengestellt wird, ist — wie unmittelbar vorher seine Bezeichnung als ὁ μαρτυρῶν ausdrückt — der Gotteszeuge schlechthin, der Gotteszeuge in den Propheten, in Christo, in den Aposteln und in allen Gläubigen. Denn er ist die ἀλήθεια (Ep. 5, 6), das sich selbst erschließende Wesen Gottes, die Gottesoffenbarung als sich verinnerlichende; — ebenso wie er die ζωή ist und darum, wie das πνεῦμα, so auch die ζωὴ αἰώνιος, welche Gott uns in seinem Sohne gegeben hat, als das Eine große „Zeugniß Gottes für seinen Sohn" bezeichnet werden kann (Ep. 5, 11). — Das geschichtliche Zeugniß von Christo, auf welches hin der Glaube entsteht, bestätigt sich also innerlich, durch das Zeugniß des Geistes, d. h. es bestätigt sich durch die tiefste und heiligste innere Erfahrung, — die Erfahrung, daß Gott durch Christum heiligen Geist und in demselben ein neues und ewiges Leben gibt.

4. Glauben und Erkennen.

In diesem geistlichen Ursprung des Glaubens, der von dem äußerlich-geschichtlichen unabtrennbar ist, liegt es, daß der Glaube kein blinder, kein Fürwahrhalten unverstandener Dinge sein kann. Der Geist ist eben Geist: als solcher läßt er die verkündete Wahrheit, die ja selber „Geist und Leben" ist (Ev. 6, 63), dem Geiste des Menschen nicht innerlich fremd bleiben; sein Element ist Licht und nicht Dunkel; wo er wirkt, da wirkt er erleuchtend, da schafft er Erkenntniß. „Erkennen, Gott erkennen, Christum erkennen" ist ein solcher Lieblingsbegriff des Johannes, daß er ihn noch viel häufiger anwendet als den des Glaubens, — allein im ersten Briefe fünfundzwanzig mal. Aber Glauben und Erkennen ist ihm kein Zweierlei; beide sind durchaus verschwistert, und mehr als das, — sie sind nur verschiedene Seiten derselben von Gott erzeugten Bewegung des menschlichen Geistes. Selbst das läßt sich nicht durchführen, sie als Früheres und Folgendes von einander zu unterscheiden; sei es, daß man nach dem Satze fides praecedit intellectum die johanneische Erkenntniß als Frucht des Glaubens auffaßt, oder daß man umgekehrt den Glauben als Vergewisserung durch's äußere Zeugniß zum Erkennen als intuitivem Geistesact bestätigend hinzukommen läßt.[1]) Wohl heißt es Ev. 6, 69: „Wir haben geglaubt und erkannt", und diese Folge der Begriffe kann so gedeutet werden, daß das vertrauensvolle Erfassen mit dem Herzen — wie es in der That der Fall ist — dem überlegenden Erfassen mit dem denkenden Geiste vorauszugehen habe. Aber ebensogut kann der Apostel, wie Ep. 4, 16 (ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν) zeigt, die Erkenntniß dem Glauben voranstellen, indem ja kein überzeugtes Vertrauen gefaßt werden kann zu etwas Unverstandenem, sondern nur zu Solchem, das uns einleuchtet und sich unserm Verständniß erschließt. — Zumeist aber sagt der Apostel entweder „Glauben" oder „Erkennen" in Fällen, wo ohne wesentliche Aenderung des Gedankens ebensogut der andere Begriff angewandt sein könnte. „Das ist aber das ewige Leben, betet Jesus Ev. 17, 3, daß sie Dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, erkennen": wenn hienach das ewige Leben — zwar nicht das Erkennen ist, wohl aber am Erkennen als seiner wesentlichen Vorbedingung hängt, und wenn andererseits

[1]) So Weiß a. a. O. S. 628. 629 der 5. Aufl. Hienach käme die Erkenntniß zu Stande ohne vorgängiges Zeugniß, und der auf das Zeugniß hin nachkommende Glaube wäre purer Autoritätsglaube. Das scheint mir ebenso unpsychologisch als unjohanneisch.

derselbe Christus predigt: „Wer an mich glaubt, der hat ewiges Leben“, so ergibt sich, daß dem Apostel Glauben und Erkennen nicht zwei verschiedene Geistesacte sein können.[1]) Die wesentliche Einheit beider begreift sich aus seiner eigenthümlichen Fassung des Erkenntnißbegriffs, die doch nur die richtige Erfassung der Natur des religiösen Erkennens ist. Johannes denkt nicht an ein wissenschaftlich vermitteltes oder auch nur einseitig verstandesmäßiges Erkennen, sondern an ein unmittelbares und dabei sittlich bedingtes, an ein Erschauen Gottes mit reinen Herzensaugen (vgl. Matth. 5, 8). Erkennen und geistig Anschauen ist ihm gleichbedeutend (Ev. 1, 18; Ep. 3, 6), die anschauende Gotteserkenntniß aber ist bedingt durch das „aus der Wahrheit“ oder „aus Gott Sein“, durch das Thun-wollen des Willens Gottes (Ev. 8, 47; 18, 37; 7, 17). Ist dem aber so, dann erhellt, wie das johanneische Erkennen als solches — ebenso wie das johanneische Glauben — Gemeinschaft-stiftend sein muß, — Gemeinschaft mit dem, der erkannt wird, mit Christus, mit Gott; wie das auch schon in dem allgemeinen biblischen Begriff des Erkennens liegt (vgl. Ep. 2, 3 und das γινώσκομεν τὸν ἀληθινὸν καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, 5, 20). Ist es doch, auf Gott in Christo angewandt, nichts anderes als ein Erfassen der ewigen Liebe mit Herz und Sinn: wie könnte es anders als in den Genuß derselben, also in die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes setzen? (Ep. 1, 3).

In der ganz besonderen Betonung dieses aus dem gläubigen Erkennen unmittelbar erwachsenden Lebens in Gott liegt, was man im besten Sinne die Mystik der johanneischen Denkweise nennen kann.[2]) Das Gläubigwerden ist dem Apostel der große Uebergang aus dem

5. Das Leben in Gott; die Gotteskindschaft.

[1]) Nachdem ich in dieser Weise meinen obigen Satz, Glauben und Erkennen seien bei Joh. nur verschiedene Seiten derselben Bewegung des Geistes, begründet habe, darf ich die Behauptung von Weiß a. a. O. S. 629 der 6. Aufl., derselbe sei „gänzlich unbegründbar“, dem Urtheil des Lesers überlassen.

[2]) Nicht als wäre damit eine ganz besondere mystische Eigenthümlichkeit der johanneischen Betrachtung gegeben, wie Weiß will. Denn das ἐν Χριστῷ εἶναι im Vollsinn (Gal. 2, 20), ja die Einwohnung Gottes selbst in den Gläubigen (2. Kor. 6, 16) ist ebensogut paulinisch, und daß diese Lebensgemeinschaft bei Paulus durch den Geist vermittelt sei, und bei Johannes nicht, ist ganz unbegründet. Weiß behauptet freilich (a. a. O. S. 632 der 6. Aufl.), nach Ep. 2, 27 vermittle nicht der Besitz des h. Geistes, sondern die Belehrung durch den h. Geist das Bleiben in Gott. Ich habe diese Entgegensetzung aus einer Stelle, welche zuerst den Besitz des Geistes und dann das Belehrtwerden durch denselben hervorhebt, nicht herauslesen können.

geistlichen Tode in das wahre und ewige Leben der Gottgemeinschaft: ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, so wird Ep. 3, 14 das Bewußtsein der Gläubigen ausgesprochen. Von hier aus erschließen sich die johanneischen Lieblingsgedanken von der Geburt aus Gott und der Gotteskindschaft. Ist der Glaube der Uebergang vom Tode zum wahren Leben, so ist das Gläubigwerden die Geburtsstunde eines neuen Lebens, welches aus Gott geboren den Menschen zum Kinde Gottes macht. Zwar nach Ev. 1, 12. 13 — ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ — könnte es scheinen, als würde „glauben" und „Kind-Gottes-werden" dergestalt unterschieden, daß in jenem nur erst der Zugang, die Ermöglichung der Gotteskindschaft läge. Allein daß das der Sinn von ἐξουσία hier nicht sein kann, geht schon daraus hervor, daß sogleich v. 13 die „Glaubenden" als die „aus Gott Geborenen" gekennzeichnet werden, und die Stelle Ep. 5, 1 πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται (Perf.) läßt keinen Zweifel darüber, daß dem Apostel das an Christum Gläubig-sein und das Aus-Gott-Gezeugtsein in eins fällt.[1]) So ist der im johanneischen Vollsinn Gläubige als solcher Gottes Kind, und zwar darum, weil der Glaube ewiges Leben vermittelt und dies ewige Leben nichts anderes ist als Gottes eigner Lebenshauch, der als heiliger Geist die Gläubigen erfüllt und beseelt; die Sätze „Wer da glaubt, hat ewiges Leben", und „Wer da glaubt, der ist aus Gott geboren", decken sich sachlich vollkommen, und jede sachliche Unterscheidung zwischen Gläubig-sein und Aus-Gott-Gezeugtsein ist ausgeschlossen.[2]) — Dagegen unterscheidet Johannes allerdings von der Begründung des Kindesstandes den Fortbestand und Fortgang desselben. Jene bezeichnet er als

[1]) Hienach dürfte die ἐξουσία in Ev. 1, 12 nicht die Ermöglichung der Gotteskindschaft, sondern die hohe Berechtigung, die in der Gotteskindschaft liegt, ausdrücken.

[2]) Gegen Weiß a. a. O. S. 636 der 5. Aufl. Weiß folgert eine solche Unterscheidung aus Ep. 4, 7, aus welcher Stelle sie aber nicht im mindesten hervorgeht. Daß die Zeugung aus Gott, wie W. sagt, sich lediglich auf die nach außen stattfindende Auswirkung und Darstellung des empfangenen Heils beziehe, erscheint mir begrifflich und sprachlich unmöglich. Und wenn Weiß, 6. Aufl. S 635 bestreitet, daß „die Zeugung aus Gott" der Beginn des ewigen Lebens im johanneischen Sinne sei, so ist diese Bestreitung von etwas ganz Selbstverständlichem (vgl. Ep. 3, 14) nur im Interesse der hartnäckigen Mißdeutung des „ewigen Lebens" = „Gotteserkenntniß" angestrengt.

Neugeburt, Geburt aus Wasser und Geist (Ev. 3, 3. 5), noch lieber als Gezeugtsein aus Gott (Ev. 1, 13; Ep. 2, 29; 4, 7; 5, 1); diesen dagegen als ein „Bleiben“ in Gott oder in Christo, und entsprechendes Bleiben Gottes und Christi in uns. Jene erstere Idee anlangend, die der Wiedergeburt, so ist sie ohne Zweifel von Jesu selbst ererbt, der die von Anbeginn gepredigte μετάνοια, Sinnesänderung, dahin vertieft hat; daher wir sie auch bei Jacobus und Petrus wiederfinden; nur die Prägung in ein ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι ist eigenthümlich johanneisch. Im Verfolg ebendieses Bildes redet Ep. 3, 9 von einem σπέρμα θεοῦ, welches in den aus Gott Geborenen bleibe. Ob darunter ebenso wie Jac. 1, 18; 1. Petr. 1, 23 das Wort Gottes verstanden ist (vgl. Ep. 2, 24), oder nach Ev. 3, 5 der Geist Gottes, steht dahin, trägt aber auch für die Sache nichts aus; jedenfalls ist ein den Gläubigen eingepflanztes göttliche Lebensprincip gemeint, das ihre Gotteskindschaft dauernd begründet und verbürgt. Daß die Gotteskindschaft sich in sittlicher Gottähnlichkeit darzustellen hat — πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται — πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, Ep. 2, 29; 3, 9 — ist bei der Heiligkeits- und Gerechtigkeitsnatur des Vaters selbstverständlich. — Was das μένειν ἐν Χριστῷ oder ἐν τῷ πατρί (Ep. 2, 6. 27; 3, 24; 4, 13; Ev. 15, 4) und das entsprechende μένειν des Vaters und des Sohnes in den Gläubigen (Ep. 3, 24; 4, 12. 13. 15; Ev. 14, 23) angeht, so betont der Begriff des Bleibens zunächst, daß es sich um die logische Folge der einmal eingegangenen Lebensgemeinschaft handelt. Wird gleichwohl das Bleiben in Gott und Christo zum Gegenstande der Ermahnung, und ihr Bleiben in den Gläubigen zu einer durch jenes bedingten Verheißung gemacht (Ep. 2, 28; 4, 12. 15), so erinnert das, daß hier wie überall im Neuen Testament die Gottgemeinschaft ebenso sehr Sache der menschlichen Empfänglichkeit und Freithätigkeit, wie andererseits Sache der göttlichen Gnade und Treue ist. Daß die in Rede stehende Gotteseinwohnung im Menschen durch die Lebensgemeinschaft mit Christo bedingt ist, versteht sich von selbst und wird in der richtig ausgelegten berühmten Stelle Ep. 5, 20, wie oben begründet, ausdrücklich ausgesprochen. Daß sie nichtsdestoweniger als eine reale gedacht ist, ebenso real wie das im Evangelium 17, 21 damit zusammengestellte μένειν des Vaters im Sohne, hätte nicht bezweifelt werden sollen.[1])

[1]) Vgl. Weiß a. a. O. S. 634 der 5. Aufl. Die hier gemachte Unterscheidung zwischen einem „unmittelbaren“ und einem durch den h. Geist vermittelten Bleiben

Wenn Johannes für jenes μένειν Gottes in uns wohl einmal ein μένειν seines σπέρμα oder seiner ἀγάπη in uns setzt (Ep. 2, 24. 27; 3, 9. 17), so soll damit jenes große Wort keineswegs ins Uneigentliche verflüchtigt werden. Vielmehr zeigt die Schlußfolgerung Ep. 2, 24 ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ᾽ ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε, daß die Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem Sohne und dem Vater keineswegs nur ein Bild für das Lebendigbleiben des göttlichen Wortes in ihnen sein soll, wenn sie auch durch dieses bedingt bleibt. Andererseits ist der Gedanke jener Gotteseinwohnung keineswegs eine ganz besondere und überbegriffliche Mystik; da der Gott des Johannes Geist, Leben, Liebe ist, so bleibt auch der, welcher den heiligen Geist, das ewige Leben, die heilige Liebe in sich bewahrt, wahrhaftig in Gott und Gott in ihm.

6. Das Leben aus Gott und die Sündhaftigkeit.

Daß diese religiöse Mystik in eine entsprechende Ethik auslaufen werde, ist bei der Gottesidee, von welcher sie ausgeht, von vornherein zu erwarten. Ist Gott das ethisch vollkommene und vollkommen ethische Wesen, ist er „Licht, und keine Finsterniß in ihm" (Ep. 1, 5), so muß auch wer in Ihm ist im Lichte sein und wandeln, und wer noch in Finsterniß ist, noch in der Lüge, im Hasse, in der Selbstsucht lebt und webt, kann nicht in Gott sein und Gott nicht in ihm. So zieht denn auch der Apostel aus jener Gottes- und Gottgemeinschaftsidee unmittelbar die ethische Folgerung: „So wir sagen, wir hätten Gemeinschaft mit Ihm, und wandeln in Finsterniß, so lügen wir und thun nicht die Wahrheit" (Ep. 1, 6). So klar und unwidersprechlich das ist, so überrascht uns doch die Unbedingtheit, mit der diese Folgerung durchgeführt wird. „Jeder, der in Ihm bleibt, heißt es an einer späteren Stelle (3, 6), sündigt nicht"; und wiederum (3, 9): Jeder, der aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde, denn sein (Gottes) Same bleibt bei ihm, und er kann nicht sündigen, denn er ist aus Gott geboren." Und nochmals 5, 18: „Wir wissen, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern der aus Gott Geborene bewahrt sich und der Arge rührt ihn nicht an." Ist das die Stimme der Schwärmerei, die auf dem irdischen Wege schon am himmlischen Ziele zu sein wähnt; die übersieht, daß der Gläubige noch nicht der durch und durch Geheiligte, der aus Gott Geborene noch der des Wachsthums in Gott Bedürftige ist, und die denselben

Gottes in uns vermag ich nicht zu vollziehen, und bezweifle auch, daß der Apostel sie gemacht hat.

so erst recht zu dem Selbstbetrug des Fortsündigens verführt? Unmöglich; denn die klarsten und nachdrücklichsten Mahnungen an die auch den Gläubigen noch anhaftende Sünde stehen dicht daneben. „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns; so wir unsre Sünden bekennen, so ist Er (Gott) treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und uns reinigt von aller Ungerechtigkeit" (Ep. 1, 9; vgl. auch 2, 1; 3, 20). — Zweierlei Sünde setzt Johannes bei den Gläubigen und aus Gott Geborenen noch immer als möglich: eine „Sünde zum Tode", und eine „Sünde, die nicht zum Tode ist" (Ep. 5, 16. 17). Die Unterscheidung zwischen beiden ist schon alttestamentlich, aber in Gemäßheit der johanneischen Anschauung vom Leben der Gläubigen in Gott ist sie eigenthümlich gewendet und vertieft: Todsünde ist eine solche, vermöge deren der Mensch aus der Gemeinschaft Gottes völlig herausfällt, also das (ewige) Leben, dessen er als Gläubiger theilhaftig geworden ist, wieder verscherzt, um in den geistlichen Tod des unerlösten Zustandes zurückzufallen (vgl. Ep. 3, 15 οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν). „Sünde nicht zum Tode" ist jede Verletzung des göttlichen Gesetzes (πᾶσα ἀνομία oder ἀδικία, Ep. 3, 4; 5, 17), bei der doch das Gemeinschaftsverhältniß mit Gott und Christus unzerrissen bleibt. Auch in die Todsünde kann der aus Gott Geborene also noch fallen, — auch ein Zeugniß, wie wenig der Apostel den Gnadenstand des Gläubigen als etwas die menschliche Freithätigkeit und Selbstverantwortung Ausschließendes gedacht hat —; die „Sünde nicht zum Tode" aber setzt er als die den Gläubigen insgemein noch anhaftende voraus (Ep. 5, 16). Daß auch bei ihr ein Mangel an Gottgemeinschaft, an wahrem Leben im Spiele sei, wenn auch kein völliger, deuten in der eben angeführten Stelle die Worte an καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν. — Aber wie reimt sich diese Voraussetzung noch vorhandener Sünde mit der so entschiednen Behauptung: „der aus Gott Geborene kann nicht sündigen"? Nicht durch spitzfindige Unterscheidungen zwischen Sündigen und Sündigen, zwischen Sünde-haben und Sünde-thun, — als wenn die 1, 6 in Rede stehenden ἁμαρτίαι nicht gethane wären —, wohl aber durch eine Unterscheidung idealer und empirischer Betrachtung. Ideell ist es ja vollkommen richtig, daß „wer aus Gott geboren ist, nicht sündigen kann": das Leben aus Gott und in Gott schließt das Leben in der Sünde schlechterdings aus. Und es ist nicht überflüssig, vielmehr hochnöthig, das den Gläubigen auch aufs allerschärfste zu

sagen, damit sie sich niemals bei ihrer Unvollkommenheit beruhigen, sich nicht damit zufrieden geben, begnadigte Sünder zu sein anstatt begnadigte Heilige. Aber was in der Idee unbedingt wahr ist, das wird in der Wirklichkeit doch nur allmählich zur Wahrheit, und so kann Johannes — seiner Neigung zu unbedingter Fassung der Gegensätze folgend — ohne allen Widerspruch jene ideale Wahrheit vorhalten, und die erfahrungsmäßigen Rückstände von derselben nicht minder, eben um seine Leser zu unermüdlicher Durchbildung dessen, was sie grundsätzlich sind, anzuspornen.

7. Motive und Normen der Heiligung.

In der That ist sein Brief vor allem ein Mahnwort zur Heiligung, — ein Begriff, welcher uns ebenso wie 1. Petr. 1, 15 im Hinblick auf die nachzubildende Heiligkeit Gottes Ep. 3, 3 auch ausdrücklich begegnet. Die Ermahnung geschieht in bemerkenswerth zwiefacher, aber schließlich in eins zusammengehender Weise, religiös und moralisch. Der Apostel erinnert seine „Kindlein" einmal an den Heilsbesitz, den sie erlangt haben, und mahnt sie, denselben festzuhalten, zu „bleiben in dem Worte, das sie von Anfang gehört", in dem Heilande, der ihnen den Vater geoffenbart, in dem Gotte, deß Wesen Liebe ist (vgl. z. B. Ep. 2, 24. 28; 4, 16; 2. Ep. v. 9). Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Heiligung als eine immanente Entwicklung aus dem im Glauben ergriffenen Heilsgute, welche, wenn die Leser nur die Gotteskräfte in sich walten lassen, wie von selbst zur Vollendung gedeihen müßte. Denn „Gott ist treu und gerecht, daß er uns unsre Sünden vergibt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt; das Blut seines Sohnes reinigt uns von aller Sünde" (Ep. 1, 9 u. 7). Das ist ohne Zweifel des Apostels eigenste, seiner besonderen Anschauung entsprechendste Sprache. Aber mit ihr verbindet er abwechselnd eine einfachere und praktischere, die uns an Jacobus, Petrus und vor allem an die Bergpredigt, überhaupt an Jesu eigne Lehrweise erinnert. Als wollte er mit Jacobus den falschen, trägen Verlaß auf einen todten Glauben und dessen vermeintlich rechtfertigende Kraft bekämpfen, ruft er Ep. 3, 7 seinen Lesern zu: „Kindlein, niemand führe euch irre: wer Gerechtigkeit thut, der ist gerecht wie Er (Gott) gerecht ist; wer die Sünde thut, der ist vom Teufel, denn der Teufel sündigt von Anbeginn." Es ist eine Warnung vor dem ohne Zweifel in den Leserkreisen umgehenden Antinomismus, aber im Grunde nichts anderes als die Wiederholung des Jesuswortes „Nicht alle, welche zu mir Herr, Herr sagen, werden

ins Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel." Mit dem „Thun der Gerechtigkeit" wechselt das „Thun der Wahrheit" (Ep. 1, 6), das „Thun des Willens Gottes" oder „dessen, was ihm wohlgefällig ist" (Ev. 7, 17; Ep. 2, 17; 3, 22); — immer wird doch, wie in Bergpredigt und Jacobusbrief, auf ein Thun als Bedingung des ewigen Lebens gedrungen. Im Zusammenhang mit dieser praktisch-ethischen Behandlung des Christenlebens wird Christus und Gott selbst gelegentlich aus der den Gläubigen einwohnenden treibenden Kraft das Vorbild, dem wir nachfolgen, das Urbild, dem wir uns zubilden sollen (Ep. 1, 6; 2, 29; 3, 7 u. 16), und das mystische ἐν αὐτῷ μένειν verwandelt sich — wiederum höchst bezeichnend für das Zusammengreifen von Gnade und Freiheit — in ein Sollen, ὀφείλειν; — ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν, ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν (Ep. 2, 6). Hienach kann es nicht mehr befremden, auch „Gebote" als Norm des christlichen Lebens vorgehalten zu finden (Ep. 2, 3; 3, 22; 5, 3). Fragt man denselben näher nach, so sagt uns Ep. 3, 23, daß Gottes Gebote Glaube und Liebe sind, Glaube an den Namen seines Sohnes, und Liebe untereinander. Kap. 2, 7. 8 aber ist nur von Einem alten und immer wieder neuen Gebote die Rede: „Das ist das Wort, das ihr von Anfang gehört habt", d. h. — worüber die Parallelstelle 2, 24. 25 keinen Zweifel läßt — das von Anbeginn des Christseins der Leser vernommene Evangelium. So merkwürdig nahe berühren sich Johannes und Jacobus, die man als entgegengesetzte Pole anzusehen pflegt, daß sich ihnen beiden das Evangelium unter die alttestamentlichen Begriffe Verheißung und Gesetz fassen kann: Verheißung — nämlich des ewigen Lebens oder des Reiches Gottes — ist es 1. Joh. 2, 25 (vgl. Jac. 2, 5), und Gesetz oder Gebot ist es 1. Joh. 2, 7 (vgl. Jac. 1, 25), nämlich die Gottesoffenbarung in Christo, die uns gebeut im Lichte zu wandeln, wie Er licht ist (Ep. 1, 5. 7). Schon hieraus ergibt sich, daß die johanneischen „Gebote Gottes" zugleich Christusgebote sein müssen, aber es wird uns auch Ep. 2, 3 ausdrücklich gesagt. Immer wieder hebt der erste Brief als Summa des „Gerechtigkeit-thuns" oder des zu thuenden Gotteswillens die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Brüdern hervor, und so erkennen wir hier den Schüler der Bergpredigt und der Lehre vom größten Gebot; es ist die Gesetzesauslegung und Gesetzesvollendung Jesu, die hier wiederhallt. — Nur hebt Johannes diese ideale Gesetzeslehre schließlich dadurch ins volle Evangelium der Gnade und Wahrheit

wieder auf, daß er die gebotene Liebe Gottes und der Brüder auf die gewährende und erfüllung-wirkende Liebe Gottes in Christo zurückführt, und damit kehrt er aus der moralischen, synoptischen Verkündigung in seine eigenthümlich mystische wieder zurück. Wie er in der Stelle Ep. 4, 8—19 aus der Idee der Liebe auf die zugleich einfachste und vollkommenste Weise das ganze Christenthum nach der gewährenden wie der verpflichtenden Seite entwickelt, haben wir bereits hervorgehoben: in diesem „Lasset uns Ihn lieben, denn Er hat uns zuerst geliebt", — „Ihr Lieben, hat uns Gott also geliebt, so sollen auch wir einander lieben", ist das Sollen aufgehoben in ein seliges Können und innere Müssen. Und es spricht sich bei dieser Altes und Neues Testament versöhnenden Betrachtung die ganze Erhabenheit des letzteren über jenes darin aus, daß der Apostel Ep. 5, 3 hinzufügen kann: „Das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten, und seine Gebote sind nicht schwer." Nicht schwer, weil die Liebe Gottes in Christo uns die Gegenliebe zu ihm und damit die Lust zu allen seinen Geboten selber ins Herz gibt.

8. Die Liebe. So tritt als positives Princip der Erfüllung der Gottesgebote, also als Princip der Gerechtigkeit und Heiligung die Liebe heraus und stellt sich dem Glauben ebenbürtig zur Seite (vgl. Ep. 3, 23). In einen Zusammenhang mit dem Glauben wird sie formell nicht gebracht, doch ergibt die Stelle Ep. 5, 1 (πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ), daß dem Apostel der Glaube das Grundlegende, die Liebe das darauf sich Aufbauende ist; der Gläubige ist Gottes Kind, und als solches liebt es seinen Vater und seine Brüder. Wenn es 5, 1 heißt: πᾶς ὁ πιστεύων . . ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, und 4, 7 πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, so zeigt das die Unzertrennlichkeit von Glaube und Liebe in des Apostels Gedanken. — Die Stelle 5, 1 zeigt weiter, daß die Bruderliebe als Folge der Gottesliebe gedacht ist, wie dies in der Sache liegt und auch anderweit hervortritt; z. B. in der Stelle Ep. 4, 21 „dies Gebot haben wir empfangen, daß wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe". Das schließt indeß nicht aus, daß jede von beiden Liebesrichtungen zur Gewähr der Aechtheit der anderen gemacht werden kann. „Wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht — heißt es Ep. 4, 20 — kann den Gott, den er nicht sieht, nicht lieben"; d. h. wer die sinnenfällige Mahnung zur Liebe, welche die

umgebenden Gotteskinder ihm täglich bieten, unbeachtet läßt, wird dem Gotte, der als solcher ihn nicht sinnenfällig mahnt, gewiß die Liebe schuldig bleiben; sein Reden von Gottesliebe wird ein leeres sein. Umgekehrt heißt es 5, 2: „Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote halten": d. h. nur als Ausfluß der Liebe zu Gott und in Gemäßheit seiner Gebote ist ein angebliches und vermeintliches Liebhaben ächte christliche Bruderliebe. — In die Kennzeichnung der Liebe zu Gott geht der Apostel auch sonst näher ein. Vor allem schließt sie ihm die „Liebe zur Welt" aus: „Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist; wer die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters" (Ep. 2, 15). Daß hier die umgebende Menschenwelt, die „im Argen liegende" antike Gesellschaft gemeint ist (Ep. 5, 19), in der „Fleischeslust, Augenlust und Hoffahrt des Lebens" regieren, zeigt die weitere Ausführung. Natürlich ist mit der verpönten Weltliebe nicht ein Erbarmen mit der Verlorenheit der Welt, sondern die Zuneigung zu ihrem Wesen und Treiben gemeint. Im Gegensatze zu diesem werden also ein keuscher Sinn, ein Trachten nicht nach sinnlichen, sondern nach übersinnlichen Gütern und eine demüthige, selbstverleugnende Lebensrichtung gleichsam als die negativen Charakterzüge der Gottesliebe vorausgesetzt. Positiv wird sich dieselbe darzustellen haben einmal in religiöser, dann in ethischer Ausprägung. Zu der ersteren gehört die von dem Apostel wiederholt geforderte „Freudigkeit zu Gott" (παῤῥησία; Ep. 3, 21; 5, 14), die sich ganz besonders im zuversichtlichen und erhörlichem Gebete zeigt. Freilich, diese Parrhesie ist nicht ohne Weiteres da; sie will errungen sein durch Ueberwindung der Furcht, die dem sündigen Menschen Gotte gegenüber natürlicher ist. Der Apostel läßt sich hierüber näher aus. Die Furcht, sagt er Ep. 4, 18, hat κόλασιν, Strafgefühl, Pein; dies Strafgefühl kommt dem Gotteskinde nicht zu, vielmehr „treibt die vollkommene Liebe, (in der es stehen soll), die Furcht aus". Daher ist es Christenpflicht, sie abzulegen und in der Liebe Gottes, die eben auch volle Zutraulichkeit einschließt, vollkommen zu werden (Ep. 4, 17—19); was freilich nach v. 20 nur möglich ist, wenn wir auch in der Bruderliebe aufrichtig sind. Der für das Verhältniß des Gotteskindes zum himmlischen Vater bedeutsame Gedanke kehrt noch einmal wieder in der schwierigen Stelle Ep. 3, 18—22: „Kindlein, lasset uns nicht lieben mit Worten oder der Zunge, sondern in der That und Wahrheit: und daran (daß wir dies thun) werden wir

erkennen, daß wir (überhaupt) aus der Wahrheit sind, und werden vor Ihm (d. h. Gotte) unsre Herzen beschwichtigen (können), worum immer unser Herz uns anklagen mag; denn Gott ist größer denn unser Herz und weiß alle Dinge" (— d. h. weiß, daß wir aus der Wahrheit sind, und vergibt uns darum, was unser Herz sich nicht selber vergeben kann). „Ihr Lieben, wenn (dann, in Folge dieser Vergebung) unser Herz uns nicht (mehr) verklagt, haben wir Freudigkeit zu Gott und empfangen von ihm, was wir bitten." Auch hier kommt die Rede, wie sie von der Aufrichtigkeit der Bruderliebe ausgegangen ist, auf den thätigen Gehorsam wieder zurück. Und so ergibt sich der Gedanke, daß die in dem Verhältniß des Gotteskindes zum Vater nöthige und bereite Sündenvergebung bedingt sei — nicht zwar durch die Vollkommenheit in der Heiligung und thätigen Liebe, denn so wäre sie unerreichbar —, wohl aber durch die Aufrichtigkeit in derselben. Ein Verhältniß von Rechtfertigungs- und Heiligungsbewußtsein, das bei aller Verschiedenheit der Lehrform dem Sinne des Apostels Paulus im Grunde ganz entsprechen dürfte, und nicht minder dem Lehrgedanken Jesu selbst, wenn er z. B. die Gewährung des göttlichen Vergebens von der Aufrichtigkeit unseres menschlichen Vergebens bedingt sein läßt. — Die sittliche Aeußerung, die der Apostel von der Liebe zu Gott erwartet, ist ebendamit angezeigt. Sie besteht in dem „Halten seiner Gebote" (Ep. 5, 3 — „das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten"; 2, 5: „Wer sein — Christi — Wort hält, in dem ist wahrlich die Liebe Gottes vollkommen") — insonderheit im Halten des einen Gebotes der Bruderliebe. Immer wieder kommt der Apostel auf sie als den großen Ausweis der Gottesliebe zurück, wie in unvergeßlicher Erinnerung an die Stunde, da der scheidende Meister seinen Jüngern zurief „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet, wie ich euch geliebt habe; daran soll jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid." „Das ist die Botschaft, die ihr von Anfang gehört habt, heißt es Ep. 3, 11, daß wir einander lieben sollen"; — Ep. 4, 21: „Dies Gebot haben wir von Ihm empfangen, daß wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe"; — Ep. 2, 9. 10: „Wer da sagt, er sei im Lichte, und hasset seinen Bruder, der ist in Finsterniß bis jetzt; wer seinen Bruder liebt, der bleibet im Lichte, und in ihm ist kein Anstoß"; — Ep. 3, 14: „Wir wissen, daß wir vom Tode zum Leben hindurchgedrungen sind, denn wir lieben die Brüder"; — v. 15: „Jeder, der seinen Bruder hasset, ist ein Mörder (vgl. Matth. 5, 21—22), und ihr wisset, daß

kein Mörder das ewige Leben in ihm bleibend hat" (d. h. im Besitz des ewigen Lebens bleiben kann). — Im Einzelnen wird nur die Pflicht der thätigen Barmherzigkeit gegen den nothleidenden Bruder (3, 17) und die Pflicht der Fürbitte für den (nicht „zum Tode") sündigenden (5, 16) hervorgehoben; es ist nicht Sache des apostolischen Mystikers, auf die Mannigfaltigkeit der ethischen Lebensverhältnisse einzugehen. Er begnügt sich mit wenigen großen, centralen Gedanken, kommt immer wieder auf die Unmöglichkeit zurück, Gott zu lieben ohne Bruderliebe, und mißt die ganze Tiefe der letzteren aus, indem er, auf das Liebesmaß Christi verweisend, Ep. 3, 16 sagt: „Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Er sein Leben für uns gelassen hat; und wir sollen auch unser Leben für die Brüder lassen." —

Sechstes Kapitel.

Die Gemeinde und die Vollendung.

1. Standpunkt des Apostels.

Diese Predigt der Bruderliebe bei Johannes hat insofern etwas Individuelles, als sie — im Unterschiede von Jesu eigner Lehre — die Liebesmahnung auf den Kreis der Glaubensgenossen beschränkt. Denn darüber kann kein Zweifel sein: der johanneische Begriff des „Bruders" umfaßt nicht, wie Jesu Begriff „Nächster", auch den Nichtjünger und Feind: er bezieht sich nur auf den, der ebenfalls „aus Gott geboren ist", der in Christo mit uns denselben himmlischen Vater hat (Ep. 5, 1). Nicht als hätte Johannes die Lehren Jesu von der allgemeinen Nächsten- und Feindesliebe ablehnen wollen: wenn er lehrte, daß Christus gestorben sei nicht allein für unsere, sondern für der ganzen Welt Sünde (Ep. 2, 2), und wenn er ermahnte, daß wir Ihn zum Vorbilde nehmen sollen, so mußte er auch jene Liebesumfassung als Christenpflicht anerkennen. Aber in seinem Briefe gepredigt hat er sie nicht. In diesem wird das Verhältniß von Brüdergemeinde und „Welt" nur aus dem Gesichtspunkt des Gegensatzes betrachtet: „Wir wissen, daß wir aus Gott geboren sind, und die ganze Welt liegt im Argen", heißt es Ep. 5, 19 in bezeichnender Schärfe. Es ist, als ob der greise Apostel wenig mehr von der umgebenden Welt erwartete; die Zeit der Mission erscheint ihm so gut wie abgeschlossen, die letzte Stunde ist da, Ep. 2, 18. Der

letzte Kampf steht vor der Thür; Freund und Feind hat seine Stellung genommen. So wendet sich seine ganze Liebe und Liebesarbeit der Stärkung der Christengemeinde zu.

2. Gemeinde und Welt.

Das Bild derselben, wie es sich im Briefe spiegelt, ist durchaus von der idealen Seite genommen. Der Name ἐκκλησία findet sich nicht; nur im dritten Briefe kommt er von einer Ortsgemeinde vor, und im zweiten ist die angeredete κυρία (femininum von κύριος) wahrscheinlich eine Gemeinde wie die, von welcher als einer „miterwählten Schwester" (v. 13) gegrüßt wird. — Die Leserschaft, an welche sich der erste Brief wendet, ist ohne Zweifel der über eine Mehrzahl von Ortsgemeinden ausgebreitete Kreis derer, welche mit dem Apostel im Bekenntniß desselben Glaubens und in demselben Wandel im Lichte verbunden sind (1, 3 und 7). In diesem Kreise steht er wie ein Vater unter Kindern und Enkeln; aber nicht als ein solcher, von dem ihr unmündiger Glaube abhinge: sie haben die Salbung des heiligen Geistes und „wissen alles", — nämlich „die Wahrheit", alles, was zum Heile gehört, ohne daß ein Mensch es sie zu lehren braucht (2, 20. 21. 27). In ihrer Gemeinschaft walten die Kräfte der Sündenvergebung und der Heiligung durch das Blut Christi (Ep. 1, 7). Ihr einfaches und doch genugsames Bekenntniß ist, daß Jesus der Christ sei: weil dies Bekenntniß von Herzen kommt aus wahrhaftigem Glauben, so ist man eben um deßwillen Kind Gottes (4, 2. 4; 5, 1). Als solche Gotteskinder vermögen die Christen erhörlich zu beten; sie beten nämlich „dem Willen Gottes gemäß" (vgl. 5, 14, offenbar eine Erläuterung des „Gebetes im Namen Jesu" in Ev. 14, 13; 16, 23f.); sie beten um Dinge, welche man im Glauben an die Erhörung unmittelbar zu haben sich bewußt ist, also um geistliche Dinge (5, 15). Im gemeinsamen Aufblick zu ihrem Vatergott achten sie sich alle, jung oder alt, als Brüder, und ihre Bruderliebe erweist sich im Leiblichen wie im Geistlichen; sie helfen einander mit Hab und Gut (3, 17), und sie beten für einander, wenn einer von ihnen von einer Schwachheitssünde übereilt wird (5, 16).[1]) — Dieser Brüdergemeinde nun steht die „Welt" gegenüber, die im Argen liegt. Sie

[1]) Das absolut Unhierarchische aller dieser Anschauungen liegt auf der Hand. Weiß allerdings a. a. O. S. 657 und 662 nennt es „Willkür" und „eine Entleerung des Herrenwortes", wenn ich Ev. Joh. 20, 22. 23 die Macht der Sündenvergebung in den Elfen allen Gläubigen verliehen erkläre und 21, 15f. dem Petrus nur als dem Männlichsten und Gereiftesten unter den Jüngern die

haßt die Gotteskinder, und diese dürfen sich nicht darüber wundern, daß die Welt sie haßt: Haß ist ebenso die Eigenart des Weltgeistes wie Liebe die des Gottesgeistes (Ep. 3, 10. 12. 13). Aber der Haß des offenen Verfolgens ist das Schlimmste nicht, was der Weltgeist der Gemeinde anthun kann: schlimmer ist die Verführung. Die Welt umringt die Gemeinde mit ihren lockenden Abgöttern (5, 20), mit den bösen Beispielen ihrer Fleischeslust, Augenlust und Hoffahrt (2, 16), und der Geist der Verführung (πνεῦμα τῆς πλάνης, 4, 6) hat sogar christliches Gewand angezogen. Wenn der Apostel, als etwaiger Verfasser der Apokalypse, ehedem die Vollendung der Bosheit als Ausgeburt des Heidenthums erwartet hat, — jetzt ist er zu der Erkenntniß fortgeschritten, daß es über alles hinaus, was das Heidenthum auszugebären vermag, eine Verfälschung des Christenthums, eine Rückbildung desselben ins Heidenthum gibt, welche schlimmer ist; und wiederum hat er, das rasch zufahrende Donnerskind, in einem elementaren Ansatz dazu sofort die absolute Erscheinung erblickt: der „Antichrist" ist ihm kein römischer Kaiser mehr, sondern eine innerchristliche Irrlehre, welche „Jesum" und „Christum" auseinanderreißt (4, 1—5; 2, 18). Diese Irrlehrer, aus der Christengemeinde hervorgegangen, aber wie ihr Abfall beweist, ihr niemals wahrhaft zugehörig, sind ihm der Beweis, daß „die letzte Stunde ist" (2, 18). So ist der Gemeinde ein Kampf mit dem Weltgeist verordnet, zu dem der Apostel Alt und Jung ermuthigend aufrufen möchte. Es gilt, festzuhalten an dem, was sie empfangen haben, an der Erkenntniß, an der Sündenvergebung, an dem Siege über den Fürsten dieser Welt (2, 13. 14); es gilt an dem einfachen christlichen Grundbekenntniß die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott sind (4, 2. 3); es gilt, im Worte, im Lichte, in der Liebe beständig, in der Welt so zu sein wie Jesus es war, nämlich in ihr zu sein, aber nicht „von ihr" (Ep. 4, 17): dann ist dem Apostel um den Sieg in diesem letzten Kampf nicht bange. Denn „der in ihnen ist, Gott, ist stärker als der in der Welt ist", der Teufel (4, 4). „Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt, und das ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, unser Glaube" (5, 4). „Ihr habt den Böse-

Seelsorge an den Andern aufgetragen finde. Als ob der heilige Geist, auf dessen Mittheilung hin das Wort Ev. 20, 22. 23 geredet ist, nicht nach Johannes allen Gläubigen gehörte (Ep. 2, 27), und als ob ein in 21, 15 f. gefundener Auftrag der „Oberleitung der Gemeinde" nicht geradeswegs auf die römische Mißdeutung von Matth. 16, 18 herauskäme!

wicht überwunden", hat der Apostel 2, 13. 14 den Jünglingen in Erinnerung an ihr Gläubigwerden zugerufen, da sie in einer ersten Entscheidung den Weltgeist grundsätzlich unter die Füße getreten haben: in gleicher Weise nimmt er den weltgeschichtlichen Sieg der Gemeinde den kommenden Jahrtausenden voraus, — in zeitlichem Irrthum, und doch mit ewigem Rechte, denn der Christenglaube trägt virtuell den Sieg über die Welt bereits in sich.

3. Die letzten Dinge. Es ist oft und mit Grund bemerkt worden, daß Johannes von allen neutestamentlichen Lehrern am meisten das Künftige vorweg- und das Ewige in die Zeit hineinnehme. Er rückt das ewige Leben, er rückt auch das Gericht bereits in die Gegenwart herein (Ep. 3, 14; Ev. 3, 18), und das entspricht ohne Zweifel der eignen Lehre Jesu von dem nicht mehr nur künftigen, sondern schon gegenwärtigen Reiche. Aber so wenig die Lehre Jesu von dem schon gegenwärtigen Reiche die Weissagung von der künftigen Herrlichkeitserscheinung desselben ausschließt, so wenig hat dem Apostel die kräftige Hineinrückung des Ewigen in die Gegenwart den Ausblick in die vollendende Zukunft benommen. Noch waltet der ungeschlichtete Gegensatz von Welt und Gottesgemeinde; noch ist der Haß und die Lüge mächtig, und die Herrlichkeit der Gotteskinder nicht erschienen (Ep. 3, 1. 2. 13): so muß der virtuelle Sieg über die Welt, den der Christenglaube in sich trägt, doch noch sich verwirklichen in offenbarem Triumph. Alle die synoptischen und urapostolischen Ideen von der Vollendung der Dinge liegen auch bei Johannes vor, und keine vorgefaßte kritische Meinung über johanneischen Lehrbegriff schafft sie hinweg. Hat Johannes in den Abschiedsreden des Evangeliums die Wiederkunft des Herrn schon von Ostern und Pfingsten anheben lassen, es hindert ihn nicht im Geringsten, mit dem gesammten Urchristenthum auf eine demnächstige sichtbare und herrliche Parusie Christi zu hoffen (Ep. 2, 28). An diese Parusie schließt sich auch ihm die Todtenerweckung und das Weltgericht. Ueber beides liegt eine doppelte Vorstellung vor, die im Gedanken gleichwohl keinen Widerspruch enthält. In Ev. 5, 28 ist die Rede von einem Auferwecken aller, die in den Gräbern sind, von einer doppelten Auferstehung, „zum Leben" und zum „Gericht": und doch gibt es in Wahrheit nur Eine Auferstehung, die volle Wiederherstellung der Persönlichkeit derer, welche zuvor innerlich „vom Tode zum Leben übergegangen sind" (Ep. 3, 14), und in

diesem Sinne wird auch Ev. 6, 39. 40 nur den Gläubigen die Auferweckung am jüngsten Tage verheißen; ein erhöhtes Dasein, ein wahres Leben gibts jenseits des Grabes allein für sie. Nicht anders die Idee des Gerichts: nach Ep. 2, 28; 4, 17 müssen auch die Gläubigen vor dem Richterstuhl Christi erscheinen und haben sich zu hüten, daß sie „nicht beschämt dastehen bei seiner Wiederkunft". Und doch kann Jesus Ev. 5, 24 sagen, der Gläubige „komme nicht ins Gericht, sondern sei vom Tode zum Leben durchgedrungen": an dem wahrhaft Gläubigen ist nichts mehr zu richten, sondern nur noch das, was Gott in ihm gewirkt hat, anzuerkennen und zu krönen. So kann Johannes auch den ewigen Siegespreis, den er den Gläubigen vorzuhalten hat, bald in der volksthümlichen, synoptischen Weise, bald in seiner eigenen, mystischen Art beschreiben. Er kann in derselben Weise, in der er von Geboten geredet, auch von Lohn reden: „Behütet euch, daß ihr nicht Einbuße leidet, sondern vollen Lohn empfanget" (2. Ep. v. 8). Und wieder kann er es wie ein Naturgesetz verkündigen, daß der Gotteinige, und er allein, ewiges Leben hat: „die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes thut, bleibet in Ewigkeit" (Ep. 2, 17). Am tiefsinnigsten und erhabensten aber hat er der Christenhoffnung Worte verliehen in der Stelle Ep. 3, 2: „Meine Lieben, jetzt sind wir Kinder Gottes, und noch ist nicht erschienen, was wir sein werden; wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir Ihm (Gotte) gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen wie er ist." In keuscher Zurückhaltung aller Vorstellungsbilder wird der unüberdenklich hohe Gedanke der Vollendung zum Gottesebenbild vorgehalten, eins mit der Seligkeit des Gottschauens und beides einander bedingend; denn nur das Gleiche erkennt das Gleiche, und der Spiegel, der den Ewigen abbildet, muß schlechthin rein und vollkommen sein. Darum die große Mahnung, in der sich der ganze ethische Nerv der christlichen Hoffnung ausdrückt: „Wer solche Hoffnung zu ihm hat, der heiligt sich, wie Er heilig ist" (Ep. 3, 3). —

Sechstes Buch.

Gemeinchristliches und Nachapostolisches.

Alle die seither betrachteten Lehrbegriffe sind Ausprägungen einzelner ausgezeichneten Männer der apostolischen Zeit; sie stellen weder einzeln noch zusammengenommen die Durchschnitts-denkart der urchristlichen Gemeinde dar. Vielmehr hat jede dieser Lehrweisen ohne Zweifel auch den nächsten Kreis der Leser und Schüler an Durchbildung so sehr überragt, daß die Wahrnehmung, welche wir beim Paulinismus machen, — daß er nämlich keinerlei volle und reine Nachfolge findet — auf sie alle anzuwenden ist. Neben den ausgeprägten Lehrdialekten — das lag in der Natur der Sache — lief in den urchristlichen Gemeinden von Anbeginn eine κοινή her, eine viel einfachere und volksthümlichere Sprache des Christenglaubens, — etwas anders lautend in den urapostolischen und in den paulinischen Gemeinden, aber doch weit gleichartiger, weil einfacher, als die beiderseitige Lehrsprache der Apostel. Diese gemeinchristliche Denkart und Sprache vernehmen wir am frühesten in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte, indem auch das von der Ueberlieferung auf den Namen des Matthäus getaufte Evangelium aus bekannten, durchschlagenden Gründen auf apostolischen Ursprung keinen Anspruch hat.[1]) Nun hat jene gemeinchristliche Denkart sich natürlich auch ins nachapostolische Zeitalter fortgesetzt; ja sie hat die Anschauungsweise und Erbauungssprache desselben vielleicht stärker bestimmt als die apostolischen Lehrschriften, welche doch erst allmählich einen durchgreifenden

[1]) Die Gründe liegen in der Benutzung schriftlicher Quellen und sagenhafter Erzählungen, in der mangelnden Anschaulichkeit und Genauigkeit der Zeit- und Ortsangaben und nicht am wenigsten an jenem den Nichtaugenzeugen verrathenden Auferstehungsbericht, in dem das Ostererlebniß der Apostel fehlt.

Einfluß erlangten. Und so rechtfertigt es sich auch durch innere Verwandtschaft, wenn wir mit den synoptischen Evangelisten hier die Urheber jener ausgemacht nachapostolischen Episteln zusammenfassen, deren Betrachtung uns noch erübrigt, der Pastoralbriefe und des zweiten Petrusbriefes, bei welch letzterem denn auch der ihm großentheils zu Grunde liegende Judasbrief, den wir seinerseits noch der späteren Apostelzeit zuzuweisen haben, zur Geltung kommt.

Erstes Kapitel.

Die synoptischen Evangelien sammt der Apostelgeschichte.

Die synoptischen Evangelien kommen also hier nicht in Betracht als Quellen der Lehre und Geschichte Jesu, und die Apostelgeschichte nicht als Nebenquelle für die petrinische oder paulinische Lehre, sondern wir sehen sie darauf an, wiefern die gemeinchristliche Denkart der späteren Apostelzeit sich in ihnen spiegelt. Hieraus folgt, daß wir lediglich auf beiläufige oder mittelbare Aeußerungen des persönlichen Sinnes ihrer Verfasser angewiesen sind. Nur ein hyperkritischer Unfug ist es, das, was die Evangelisten insgemein von Jesu mittheilen, als Zeugniß ihrer eignen Denkart anzusehen, als hätten sie die geschichtlichen Stoffe nicht überliefert, sondern zurechtgedichtet. Wie wenig die Synoptiker alle drei doctrinäre Schriftsteller sind, wie naiv sie überliefern, das zeigt Marcus durch die Unterlassung fast jeglicher Reflexion, Matthäus durch seine heidenfreundlichen Anführungen bei unverkennbar judenchristlicher Herkunft, und fast am meisten Lucas, indem er bei unverkennbarer paulinischen Schule doch im weitesten Umfang palästinische Quellen benutzt und deren judaisirendes Colorit fast unverändert läßt. Und in der Apostelgeschichte verfährt er nicht wesentlich anders als im Evangelium. — Gleichwohl verrathen diese Berichterstatter an vielen Orten mittelbar oder unmittelbar einen eignen Standpunkt oder eine gemeinchristliche Ansicht, und da haben wir mit ihnen zu thun. Daß wir die drei Zeugen nicht einzeln, sondern gemeinsam behandeln, rechtfertigt sich sowohl aus der Zeitnähe, in der sie geschrieben haben, als aus der überwiegenden Gleichartigkeit ihrer Anschauungen. Wie ihre Wiedergabe der

1. Einleitendes.

Wiederkunftsreden Jesu zeigt, haben sie alle drei in der Zeitnähe der Zerstörung Jerusalems geschrieben; der erste Evangelist kurz vor derselben, denn seine Fassungen zeigen die Erwartung, daß mit dem Untergang Jerusalems die Parusie eintreten werde, noch ungebrochen; Marcus und Lucas kurz nach der Katastrophe, denn sie lockern zwar jenen Zusammenhang ein wenig, doch so, daß selbst Lucas, der späteste, unerachtet seines Dazwischenschiebens von „Zeiten der Heiden" die Erfüllung von allem noch innerhalb „dieses Geschlechtes" erwartet (Luc. 21, 24. 32). Und was ihren Standpunkt angeht, so vertritt zwar der erste am meisten die judenchristliche, der dritte die paulinisirende Anschauung, während der zweite zwischen ihnen eine ganz naive Neutralität zeigt; aber dieser Unterschied ordnet sich, wie wir sehen werden, durchaus der zwischen ihnen bestehenden Verwandtschaft unter, welche keineswegs blos auf Rechnung gemeinsamer Quellen kommt. Wir haben einmal auf die allgemeinen Anschauungen von Gott und Welt, weiter auf die Auffassung von Christi Person und Werk, endlich auf die Andeutungen über den Heilsweg zu achten.

2. Gott und Welt. Die allgemeinen Anschauungen von Gott und Welt sind wesentlich die urapostolischen, wie sie auf Grund des Alten Testaments, des Judenthums und der neutestamentlichen Thatsache erwachsen waren. Der Gott Abrahams, Mosis und der Propheten hat die Welt erschaffen, um in ihr schließlich sein ewiges Reich herzustellen, d. h. eine selige Weltordnung ohne Sünde und Tod, ein Reich des ewigen Lebens (Ap.-G. 13, 46. 48). Dieses sein Reich hat Gott vorbereitet in Israel, durch Mose und die Propheten, aber bestimmt für alle Welt. Wenn der erste Evangelist es mit Vorliebe „Himmelreich" nennt, die andern beiden „Reich Gottes", so liegt jenem ersteren Namen mit nichten die Meinung zu Grunde, daß dasselbe sich nur im Himmel verwirklichen werde, denn Jesus soll es ja in seiner Parusie sichtbar auf die Erde herabbringen; sondern der schon vorchristliche und aus Dan. 2, 44 abgeleitete Name besagt, daß himmlische Kräfte und Ordnungen sich im Reiche Gottes auf Erden entfalten werden. Dies Gottesreich hat der letzte und größte der Propheten, der Täufer, in Israel als nahe verkündigt, Jesus aber hat es nahe gebracht, es als Senfkorn und Sauerteig dem irdischen Geschichtsleben eingestiftet: es wirklich in die Erscheinung treten zu lassen (Luc. 19, 11), hat ihn des Volkes Sünde und Frevel vorläufig verhindert; er wird es herstellen, wenn er wiederkommt in

der Herrlichkeit seines Vaters (Marc. 9, 1; Matth. 16, 28; Luc. 23, 42). — Hienach theilt sich der Weltverlauf in einen αἰὼν οὗτος und einen αἰὼν μέλλων, welch letzterer mit der Auferstehung der Todten und dem Weltgerichte auch eine Weltwiedergeburt, eine παλιγγενεσία Himmels und der Erde (Matth. 19, 28) bringen wird. Bis zu dieser συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου (Matth. 13, 40) herrscht auf Erden die Sünde und der Tod, oder — was beides in sich zusammenfaßt, der Teufel. — Die Satansidee ist bei den Synoptikern, wie in einer volksthümlichen Denkart natürlich, stark ausgeprägt. In der Versuchungsgeschichte erscheint er als der Herr der irdischen Welt, insonderheit der Heidenwelt, denn an diese ist bei „den Königreichen der Erde und ihrer Herrlichkeit" (Luc. 4, 5. 6) ohne Zweifel zu denken. Satan ist der Versucher der Menschen und selbst Jesu (ὁ πειράζων Matth. 4, 3), der Anstifter der Sünde, — er ists, der nach Luc. 22, 3 in den Judas fährt, als in diesem der Verräther zur Reife kommt, oder nach Ap.-G. 5, 3 (vgl. 13, 10) das Herz des Ananias erfüllt, um ihn zur Lüge wider den heiligen Geist zu treiben. Aber auch das Uebel, die Krankheit wird auf ihn zurückgeführt (Luc. 13, 16); er ist das einheitliche Princip des Bösen in der Welt. Mit ihm hängt zusammen das ganze Heer der Dämonen, deren Oberster, „Beelzebub", mit dem Satan vielleicht identisch gedacht ist. Sie sind die verwüstenden, geistig und leiblich zerrüttenden Einzelkräfte des weltbeherrschenden bösen Princips, wie Schmarotzerpflanzen sich einnistend in das menschliche Innenleben, aber von Rechtswegen in die Wüste, ja in den Abgrund gehörig (Matth. 12, 43 f.; Marc. 5, 10; Luc. 8, 31). — Ihnen gegenüber stehen als Vermittelungen Gottes zur Welt hin die Engel, welche Jesus wohl frei-symbolisch behandelt hat, die Evangelisten aber durchaus als menschenähnliche persönliche Wesen vorstellen. Der ἄγγελος τοῦ κυρίου des Lucas (Luc. 2, 9; Ap.-G. 5, 19; 12, 7. 23) erinnert noch an den alttestamentlichen maleach jahve, zumal in der Weihnachtsgeschichte, wo die δόξα κυρίου mit ihm im Parallelismus steht; dagegen der „Gabriel" der Vorgeschichte Luc. 1 entstammt der ausgebildeteren Engelphantasie des späteren Judenthums: er ist einer von den sieben Thronengeln Gottes, Apok. 8, 2. Die in dem Jesusspruche Matth. 18, 14 bildlich verwendete Idee individueller Schutzengel liegt als Volksvorstellung in der Stelle Ap.-G. 12, 15 vor. Wie in den sagenhaften Kindheitsgeschichten Matth. 1; Luc. 1, so vermitteln auch in den früheren, urgemeindlichen Ueberlieferungen der Apostelgeschichte, welche

ebenfalls vom Hauch der Sage berührt sind, Engel die Offenbarungen und Wunder; in der Geschichte Jesu erscheinen sie nur in den Eindrücken des Ostermorgens und bei Lucas in einer offenbar sagenhaften Ausgestaltung des Gethsemanekampfes; in der Geschichte des Paulus nur einmal im Nachtgesicht Ap.-G. 27, 23. — Begreiflicherweise huldigen die synoptischen Evangelisten einem ziemlich unbegrenzten Wunderglauben. Selbst da, wo Jesus sein Gebet durch ein „Ists möglich“ bedingt hat, hat sich Marcus (14, 36) veranlaßt gefühlt, ihm im Widerstreit damit ein „Alle Dinge sind möglich bei dir“ in den Mund zu legen. So wenig nun davon die Rede sein kann, daß irgend etwas Wunderbares von den Evangelisten ersonnen wäre, so wenig macht irgend eine wunderbare Ueberlieferung ihnen Bedenken. Manches, was ursprünglich als innerer Vorgang oder von vornherein sinnbildlich, poetisch gemeint war, hat sich ihrem kindlichen Wunderglauben zum sinnlichen Ereigniß verdichtet. So dem Marcus und Lucas die bei Matthäus noch als Vision verstandene Taufgeschichte Jesu; nicht minder die Geschichte seiner Versuchung und Verklärung. In der Erzählung vom wandelnden und wegeweisenden Stern, von dem auf Wogen gehenden Petrus, von den in der Todesstunde Jesu auferstehenden Todtengebeinen alttestamentlicher Heiligen hat Matthäus offenbar poetische Ueberlieferungen in Geschichte übersetzt. Aber auch Lucas hat die sagenhaften Ueberlieferungen seines Eingangskapitels für pure Geschichte genommen, und wenn er bei der Taufe Jesu das „Wie eine Taube“, welches bei Matthäus nur das Herabschweben beschreibt, durch den Zusatz „in körperlicher Gestalt“ auf eine leibhaftige Erscheinung des heiligen Geistes deutet (Luc. 3, 22); wenn er das Fasten Jesu in der Wüste als ein völliges vierzigtägige Sich-enthalten auffaßt (Luc. 4, 2), oder dem Auferstehungsleibe Jesu „Fleisch und Gebeine“ zuschreibt (Luc. 24, 39), endlich wenn er das „Wiederkommen Jesu in des Himmels Wolken“, das Matth. 26, 64 noch im sinnbildlichen Prophetenstyl vorliegt, offenbar im buchstäblichen Sinne nimmt (Ap.-G. 1, 11), so läßt sich ein Fortschreiten in der kindlich-sinnlichen Auffassung des Wunderbaren in der heiligen Geschichte schon innerhalb der synoptischen Dreizahl nicht verkennen.

3. Person Christi.

Um so bemerkenswerther bleibt die strenge Einfalt, mit der sie die Person Jesu aufgefaßt und dargestellt haben. Es ist anerkannt und unverkennbar, daß die Synoptiker von der sogenannten höheren Christologie des apostolischen Zeitalters, von der Präexistenzidee ganz

unberührt sind. Daß Matth. 23, 34 ein Wort, welches in der Quelle (vgl. Luc. 11, 49) der σοφία θεοῦ zugeschrieben gewesen zu sein scheint, Jesu unmittelbar zugeschrieben ist, kann höchstens als ein Vorspiel der Anwendung der Logosidee auf Jesum gelten und hat bei Matthäus keine christologische Folge. Dies Unberührtsein aller dreie — auch des Pauliners Lucas — von der Präexistenzidee ist sehr bemerkenswerth: es beweist, wie wenig dieselbe auch bei den apostolischen Lehrern, die sie haben, z. B. bei Paulus, die Grundlage ihres christologischen Denkens gebildet haben kann; wie sie auch ihnen — und wievielmehr der Gemeinde — nur ein Accidens ihres Christusglaubens gewesen ist. — Bei allem Wunderbaren und Göttlichen, das Jesum umleuchtet, ist er den Synoptikern ein wahrer und völliger Mensch. Er sitzt zu den Füßen der Lehrer und fragt sie (Luc. 2, 46); er nimmt zu an Weisheit und an Gnade bei Gott (ib. v. 52); er kann vom Satan versucht werden und denselben von vornherein nicht einmal durchschauen (Marc. 1, 13; Matth. 4, 1—11; Luc. 4, 1—13). Er ist auch als Messias weder allwissend noch allmächtig. Marcus nimmt keinen Anstand, ihn an einem Feigenbaum, der keine Früchte hat, irrigerweise solche suchen zu lassen (Marc. 11, 13), und Matthäus erzählt unbedenklich seine Verwunderung über den Glauben des Hauptmanns von Kapernaum und des cananäischen Weibes, den er also nicht derart erwartet hat (Matth. 8, 10; 15, 28). Beide lassen ihn in seinen Weissagungsreden offen bekennen, daß er „Zeit und Stunde (des Weltgerichts) nicht wisse" (Marc. 13, 32; Matth. 24, 36). Und was seine Wunder angeht, so thut er dieselben nicht aus eigner Macht, sondern „durch Gottes Geist" oder „Finger" (Matth. 12, 28; Luc. 11, 20; vgl. Matth. 15, 31; Luc. 8, 39; 9, 43; 17, 15 und 18); er kann „den Vater nur bitten, daß er ihm mehr denn zwölf Legionen Engel sende" (Matth. 26, 53); nur als einem Glaubenden ist ihm alles möglich (Marc. 9, 23). — Was Jesum von anderen Menschen unterscheidet, ist vor allem seine Gotteinigkeit, sein sittlich fehlloses Wesen. Wird das von den Synoptikern auch nicht dogmatisch ausgesprochen, so ist es doch die fühlbare Voraussetzung ihrer ganzen Darstellung. Um dieser Voraussetzung willen ändert Matthäus 19, 17 das mißdeutbare τί με λέγεις ἀγαθόν der Quelle in ein τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Als den ideal-Frommen kennzeichnet Jesum derselbe Evangelist, indem er — darin mit der urapostolischen, petrinischen Lehrweise sich begegnend — das jesajanische Charakterbild des Gottesknechtes auf ihn anwendet (8, 17; 12, 17—21), und ein

ähnliches Urtheil über ihn führt Lucas 23, 47 aus dem Munde des römischen Hauptmanns an, der Jesum sterben gesehen. Das positiv Göttliche in Jesu aber, das Sein Gottes in ihm denken die Synoptiker als ein schlechthin vollkommenes Einwohnen des göttlichen oder heiligen Geistes. Mit diesem Geiste ist er im Mannesalter gesalbt worden zur Ausübung seines Berufes (Marc. 1, 10; Matth. 3, 16; Luc. 3, 22; 4, 1), und ist so der „Gesalbte" schlechthin, der „Christus" geworden. In diesem zunächst der israelitischen Hoffnung angehörigen Messiasnamen spricht sich das christologische Glaubensbekenntniß der Synoptiker — auch des Lucas — noch vollbefriedigt aus (vgl. z. B. Marc. 1, 1; 8, 29; Matth. 1, 1 u. 16; 11, 2; Luc. 2, 11; 9, 20; 24, 26 u. s. w.); der dem Χριστός zugefügte Artikel oder Genitiv (θεοῦ oder κυρίου, Luc. 2, 26) zeigt dabei, daß der appellative Sinn desselben ihnen noch ganz lebendig ist. Daneben stellt sich ihnen wie eine Erläuterung der Name des Gottessohnes (vgl. Marc. 1, 1 und 11; Matth. 3, 17; 16, 16; Luc. 3, 22), der nur in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte merkwürdigerweise fehlt.[1]) Daß derselbe ihnen nichts anderes ist als der höchste Ehrenname des Messias, daß er ihnen — ohne jeden metaphysischen oder gar trinitarischen Sinn — Jesum nur eben als den auserwählten Liebling Gottes bezeichnet, den Gott vor allen seinen menschlichen Brüdern bevorzugt, das liegt nicht nur in dem aus Ps. 2, 7 stammenden alttestamentlichen Sprachgebrauch, sondern ist ausdrücklich ausgesprochen in dem „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" (Marc. 1, 11; Matth. 3, 17; Luc. 3, 22), und bestätigt sich auch durch den von Luc. 9, 35 angewandten eigenthümlichen Ausdruck ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος; denn „auserwählt" kann jemand immer nur sein aus einer Mehrheit von Seinesgleichen. Und so ist nicht einmal wahrscheinlich, daß bei dem υἱὸς θεοῦ in einigen Stellen an einen wunderbaren Ursprung des Menschen Jesus aus Gott gedacht sei. Am ehesten könnte man Luc. 1, 35 bei den Worten διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ darauf kommen, aber auch hier führt das κληθήσεται vielmehr auf den Sinn: weil er ein wunderbar erzeugtes Heilige ist, wird er einstens den Namen, die Würde des Gottessohnes erlangen.

4. Ursprung und Vollendung Jesu.

Aber allerdings erinnert uns diese Stelle an ein wenigstens zweien von den Synoptikern eignendes eigenthümliche christologische

[1]) Es liegt dies an den urapostolischen Quellen, in denen der παῖς θεοῦ, der Gottesknecht, den υἱὸς θεοῦ noch ersetzte.

Element. Während Marcus sich noch ganz auf der Linie der urapostolischen Christologie hält (— sein υἱὸς θεοῦ 1, 1, wenn es ächt ist, geht über die Linie vom 1, 11 sicher nicht hinaus —), haben Matthäus und Lucas in einer über jene Linie hinausreichenden Weise über die Ursprünge Jesu gedacht. Während sie einerseits dem judenchristlichen Anliegen Rechnung tragen und Jesum auf David und durch David auf Abraham, beziehungsweise auf Adam zurückführen, berichten sie andererseits in kaum verschleiertem Widerspruch mit dieser Ableitung von menschlichen Stammvätern eine vaterlose, jungfräuliche Geburt Jesu, ein ἐκ πνεύματος ἁγίου Erzeugtsein, Matth. 1; Luc. 1. Es ist hier nicht der Ort, an dieser Ueberlieferung historische Kritik zu üben: nur die Behauptung ist abzuweisen, als ob sich dieselbe nicht als ideelle Bildung begreifen lasse;[1]) vielmehr liegen die ideellen Motive und Elemente, aus denen sie sich entwickelt haben wird, ziemlich deutlich vor Augen. Je inniger man die Persönlichkeit Jesu erfaßte und je mehr man dem Geheimniß derselben nachsann, um so weniger konnte man sich an der Vorstellung genügen lassen, daß auf der Höhe seines Lebens, im dreißigsten Jahr, der heilige Geist über ihn gekommen sei und ihn zu dieser einzigartigen geheiligten Persönlichkeit gemacht habe. Was er damals in voller Entfaltung ward, das mußte er der Anlage nach von Anfang gewesen sein, und wenn sich schon in Betreff des Täufers die Vorstellung bildete, er sei vom heiligen Geist erfüllt gewesen nicht erst seit seiner Berufung zum Propheten, sondern „schon von Mutterleib an" (Luc. 1, 15), so mußte in Betreff des anerkannt Größeren ein noch Größeres vorausgesetzt werden, also geradezu ein Ursprung aus heiligem Geist. Schon war die Vorstellung eines nicht κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα γεννηθῆναι, einer wunderbaren, übersinnlichen Erzeugung gegeben, wie die Stelle von Ismael und Isaak Gal. 4, 29 zeigt. Allerdings nicht so, daß bei Isaak der menschliche Vater ausgeschlossen gedacht würde; aber der eigentlich Zeugende ist doch dem Apostel nicht Abraham, sondern das πνεῦμα, diese δύναμις ὑψίστου (vgl. Luc. 1, 35), und so war von da zu der Vorstellung einer rein-übernatürlichen Erzeugung, einer jungfräulichen Geburt nur noch ein kleiner Schritt. Diesen Schritt zu thun, hat — immer unter dem Eindruck der wunderbaren, gottgeschenkten Persönlichkeit Jesu — ohne Zweifel die Septuaginta-stelle Jesaj. 7, 14 angetrieben, welche auf Jesum nicht

---

[1]) Gegen Weiß a. a. O. S. 577. 578 der 5. Aufl.

anzuwenden der ältesten Christenheit ganz unmöglich war. Nicht als wären die beiden Evangelisten die Urheber dieser Anwendung und der ganzen Ueberlieferung, sondern beide haben dieselbe im dichtenden Denken judenchristlicher Kreise bereits ausgebildet vorgefunden, als eine fromme Ansicht über den Ursprung Jesu, die zwar nicht alle theilten (— die Stammbäume Matth. 1 und Luc. 3 und die Quellen von Luc. 2 lassen ja noch die andere, natürliche Ansicht vom Ursprung Jesu erkennen; vgl. Luc. 2, 27. 33. 41. 50 —), die ihnen aber einleuchtete, weil sie in der That einen tieferen Einblick in Jesu Wesen umschloß. Denn der eigentliche Kern jener mit dem Interesse an Jesu Kindheit überhaupt sich ausbildenden Ueberlieferung war doch die Erkenntniß, daß der Geist Gottes nicht erst nachträglich über ihn gekommen sein könne, sondern von vornherein das Princip seines Personlebens gewesen sein müsse; daß bei der Entstehung dieses anderen Adam, des urbildlichen Geistesmenschen, die natürliche Menschheit nicht erzeugend, väterlich, sondern nur empfangend, mütterlich sich verhalten habe. Und insofern war jene judenchristlich-volksthümliche Ansicht vom Ursprunge Christi allerdings von ähnlichen Beweggründen eingegeben wie die keimende Logoschristologie: beide schließen, wenn auch in formell sehr verschiedener Weise, von der Einzigkeit und Göttlichkeit der geschichtlichen Erscheinung auf eine höhere, übernatürliche Abkunft zurück. — Auch hinsichtlich der Lebensvollendung Jesu treten bei Matthäus wie bei Lucas einige bemerkenswerthen Züge hervor. Vermöge seiner Auferstehung, welche von Matthäus als sofortige Verklärung gedacht wird, ist Jesus ein anzubetendes Wesen geworden (Matth. 28, 17). Alle Gewalt im Himmel und auf Erden ist ihm gegeben (v. 18), — allerdings g e g e b e n, so daß hier noch einmal jede Idee vorweltlicher Herrlichkeit ausgeschlossen ist, aber gegeben in einer Unbegrenztheit, die es ihm möglich macht, zugleich im Himmel (26, 64) und bei den Seinen auf Erden zu sein (18, 20). In Anbetracht dieser wahrhaft gottheitlichen Herrlichkeit kann es uns nicht befremden, nun in der Taufformel (28, 19) den „Sohn", obwohl ein ursprünglich menschliches Wesen, zwischen den „Vater" und den „heiligen Geist" gestellt zu sehen, — der Ausdruck einer zwar nicht ontologischen, aber oeconomischen Trinität. Diese Entwickelung der ursprünglichen Taufformel, die blos „auf den Namen Jesu" lautete und in der Apostelgeschichte noch durchweg vorliegt, muß also schon im apostolischen Zeitalter auf dem Boden, dem das erste Evangelium entstammt,

stattgefunden haben. — Die emphatische Ausprägung des Sohnesnamens, die hier vorliegt, hat Lucas nicht; dafür bringt er um so lieber den κύριος-Namen in jenem erhöhten Sinne, den derselbe auf Grund der Stelle Ps. 110, 1 seit der Verklärung Jesu gewonnen. Den Uebergang Jesu aber in diese κυριότης, vermöge deren er der königliche Stifter und Regent seiner Kirche ist (Ap.-G. 2, 33. 47), hat sich Lucas schon etwas anders gedacht als die älteste Ueberlieferung. Während diese in der Auferstehung Jesu als solcher seinen Uebergang in den Stand der Herrlichkeit findet und daher von einem besonderen Himmelfahrtsacte nichts weiß, vertritt Lucas eine Auffassung, für welche die Auferstehung zunächst eine Wiederkehr ins irdische Leben ist, in einen Leib, der „Fleisch und Bein“ hat und irdische Nahrung zu sich nimmt (Luc. 24, 39—43; Ap.-G. 10, 41). Von dieser Ansicht aus war dann allerdings die Ausprägung eines besonderen Himmelfahrtsactes, wie sie Ap.-G. 1 in offenbarer Versinnlichung einer ursprünglich geistig gemeinten Thatsache vorliegt (vgl. v. 11),[1]) unerläßlich, und in dieser Ausprägung ist der Glaubensgedanke der Erhöhung Christi auf die nachfolgende Christenheit übergegangen.

Was die synoptische Auffassung vom Werke Christi angeht, so ist sie durchaus die urapostolische, wie sie — vielmehr historisch-prophetisch als dogmatisch geartet — uns in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte begegnet ist. Gott hat Jesum gesandt, um sein verheißenes Reich auf Erden aufzurichten, zunächst in Israel. Die durchaus nationale Form, in der sich fromme Judenchristen noch in der späteren Apostelzeit dasselbe dachten, erhellt aus den Psalmen der Maria und des Zacharias, sowie aus der Botschaft des Weihnachtsengels, Luc. 1 und 2, und selbst ein Heidenchrist wie Lucas hat keinen Anstand genommen, sie so in seinem Evangelium wiederzugeben. Nur im Prophetenmunde Symeons überwiegt die an Jesaj. 40 ff. anklingende Bestimmung des Messias für die Heidenwelt seine israelitische Sendung, indem der Prophet die Widerstandsmächte ahnt, die im jüdischen Volke vorhanden sind (Luc. 2, 32. 34). — Was nun das öffentliche Leben und Wirken Jesu angeht, so versteht es sich von 5. Werk Christi.

[1]) So gewiß das Auf des Himmels Wolken Wiederkommen ein ursprünglich sinnbildlicher Ausdruck war, so gewiß war es ursprünglich das gen Himmel Gefahrensein.

selbst, daß die Evangelisten die hohe Bedeutung desselben würdigen; aber dieselbe liegt ihnen nicht sowohl im Lehren und Wunderthun als solchem, als in der Himmelreichsanbahnung, die in beidem geschieht. Jesus tritt auf, noch nicht im Vollsinn als Messias, sondern als ein „Prophet, mächtig von That und Wort", von dem man hofft, er werde Israel erlösen (Luc. 24, 19. 21), also sich erst als Messias herausstellen. So ist die Bedeutung seiner Lehre die, daß er die Nähe, die Natur und die Bedingungen des Himmelreiches verkündigt (vgl. Marc. 1, 14f.; 4, 1 u. 11; Matth. 9, 35; 13, 24 u. s. w.), wobei Matthäus die Darlegung der zum Himmelreich erforderlichen Gerechtigkeit, Lucas die Gnadenzusage und Barmherzigkeitsforderung Jesu besonders hervorhebt. Neben die Lehren Jesu treten seine Wunder als Thatbeweise des nahe-herbeigekommenen Himmelreiches (Matth. 12, 28). Wenn Marcus insonderheit die Dämonenaustreibungen Jesu und seiner Jünger hervorhebt (1, 39; 6, 7), so geschieht das ohne Zweifel unter dem Gesichtspunkt der Besiegung des Reiches der Finsterniß. Daß nun dennoch das Reich Gottes nicht in die erwartete volksthümliche Erscheinung getreten ist, das liegt nicht an Jesu, sondern an der Unempfänglichkeit und Verstocktheit des jüdischen Volkes, die sich bis zur Verwerfung des gottgesandten Messias steigerte: das ist der große apologetische Gesichtspunkt, unter dem die Synoptiker alle drei die Geschichte Jesu beschreiben. So wird denn auch der Kreuzestod nicht unter dem Gesichtspunkt der entscheidenden Heilsthat beschrieben, — die darauf deutenden spärlichen Jesusworte werden zwar angeführt, aber werden nirgends zum Text der Betrachtung; es ist vielmehr der Gesichtspunkt der unendlichen Versündigung Israels, der die Erzählung beherrscht und den namentlich der für Juden schreibende Matthäus scharf hervorhebt. Nur die wiederholte Betonung einer Nothwendigkeit des Leidens Christi nach der Schrift (Luc. 24, 26; Ap.-G. 17, 3), das von Matthäus den Abendmahlsworten hinzugefügte εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Matth. 26, 28) und die Ap.-G. 20, 28 aus dem Munde des Paulus angeführte Wendung, daß Jesus sich durch sein Blut die Gemeinde zu eigen erkauft habe, deuten auf einen keimenden Glaubensartikel vom Heilstode Jesu. Um so mehr tritt die Auferstehung Jesu als die göttliche Rechtfertigung des unschuldig Verdammten und als der Ausgangspunkt seiner gegenwärtigen unsichtbaren Königsherrlichkeit hervor (Ap.-G. 1, 22; 4, 33 u. s. w.). Dabei verräth noch die Umdeutung, welche Matthäus 12, 40 dem Jesusworte vom Zeichen des Jona auf Tod und Auferstehung des Menschen-

sohnes widerfahren läßt, die nicht mühelose Art und Weise, in der die Urgemeinde die thatsächlichen Ausgänge Jesu mit ihren alttestamentlichen Glaubenserwartungen auszugleichen hatte. — Durch diese unerwarteten Ausgänge nun wird die ursprünglich erwartete Verwirklichung des Reiches Gottes in mehrfacher Weise abändernd bedingt. Einmal tritt statt eines Reiches Christi zunächst nur eine Gemeinde desselben ins Dasein; sodann treten in dieser Gemeinde je länger je mehr als Reichsvolk die Heiden an die Stelle Israels; endlich bedarf es zur Herstellung des Reiches einer zweiten Erscheinung des Messias. Was die Stiftung, Mehrung, Leitung der schon bei Matthäus (16, 18; 18, 17) vorverkündeten Gemeinde angeht, so betrachtet die Apostelgeschichte dieselbe als des erhöhten Christus eigenstes Werk. Der Herr stiftet sie durch die Ausgießung seines heiligen Geistes (Ap.-G. 2, 33), er ists, der täglich Gerettet-werdende zu ihr hinzuthut (2, 47); er lenkt auch durch seinen Geist (πνεῦμα Ἰησοῦ, 16, 7), der in den Aposteln, Propheten, Gläubigen und durch sie redet, die Unternehmungen derselben (vgl. z. B. 13, 2 und 9; 15, 28; 16, 7) und gibt seinen machtvollen Segen dazu (19, 20 κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ηὔξανεν καὶ ἴσχυεν). Daß der heilige Geist vorzugsweise als das prophetische Princip gedacht ist, schließt nicht aus, daß er auch das ethische sei, das die Gemeinde ermahnt (9, 31) und Befleckungen von ihr fernhält (5, 3). — Diese Gemeinde hatte nach Gottes Rath und Christi Weisung anzuheben von Jerusalem und vom jüdischen Volke, aber fortzuschreiten zu den Heiden, bis an die Enden der Erde (Ap.-G. 1, 8). Das erkennen Marcus und Matthäus als Christi geschichtlichen Willen: so gut sie wissen, daß er sich persönlich an Israel gebunden achtete (Marc. 7, 27; Matth. 15, 24—26), so bestimmt bezeugen sie seine Voraussicht der Verwerfung Israels und sein Geheiß die Heidenwelt zu berufen (Matth. 8, 12; 21, 43; 22, 9 f.; 28, 19; Marc. 12, 9). Lucas aber hat die vorsehungsvolle geschichtliche Verwirklichung dieses Gottes- und Jesuswillens in seiner Apostelgeschichte Schritt für Schritt dargestellt, indem er zugleich die schuldvolle Verschmähung und fortgehende Verfolgung des Evangeliums seitens der Juden zur Anschauung brachte. — Und mit dieser prophetisch-historischen Erkenntniß hängt nun wiederum die synoptische Fassung des Parusiegedankens zusammen. Daß Jesus unter seiner Wiederkunft in des Himmels Wolken einen unmittelbar hinter seinem schmachvollen Tode beginnenden welterobernden Siegeslauf verstanden hatte (Matth. 26, 64), war der apostolischen Gemeinde nicht auf-

gegangen: sie dachte nach ihrem kindlichen Verständniß an ein sinnenfälliges Einzelereigniß, das in Kürze zur Wiederaufnahme der unterbrochenen Reichsherstellung eintreten werde (Ap.-G. 1, 11). Die anfängliche Hoffnung, daß der schuldvoll verscherzte Messias sich dem jüdischen Volke zur Herbeiführung der „Tage der Erquickung" von neuem schenken werde (Ap.-G. 3, 20), zerrann an Israels Verstocktheit: je fühlbarer das jüdische Volk seinem Gottesgerichte entgegenging, desto weniger Zweifel blieb für eine Betrachtung, die in Israel den Angelpunkt der Weltgeschichte zu erblicken gewohnt war, daß das Gottesgericht über Israel und Jerusalem sich zum Weltgericht erweitern, also die sichtbare Wiedererscheinung Jesu herbeiführen werde. Daher jene ganze Crystallisation der Weissagungssprüche Jesu, wie sie bei den Synoptikern vorliegt, jener bei Matthäus noch ganz enge und auch bei Marcus und Lucas nur schwach gelockerte Zusammenhang, der ihnen zwischen der Wiederkunft Jesu und dem Untergang Jerusalems besteht. — An diesen unfernen Zeitpunkt knüpfen sich ihnen dann die letzten Hoffnungen, die Todtenerweckung und die Erneuerung vom Himmel und Erde; hinsichtlich der ersteren stehen die beiden gangbaren Vorstellungen, die der Auferstehung der Gerechten, und die der Auferstehung von Gerechten und Ungerechten, (diese dem Paulus in den Mund gelegt), bei Lucas naiv nebeneinander (Luc. 14, 14; 20, 35; Ap.-G. 24, 15).

6. Der Heilsweg.

Stärker als auf dieser objectiven Seite der Christenlehre tritt in den gelegentlichen Andeutungen über den Heilsweg der mehr urapostolische Standpunkt des Matthäus und Marcus und der paulinisirende des Lucas auseinander, ohne doch in sachlichen Widerspruch zu gerathen oder auch nur die volle Schärfe des Unterschiedes zwischen Jacobus und Paulus auszuprägen. Durchaus gemeinsam ist der Grundton, daß das Heil bedingt sei durch Buße zu Gott (μετάνοια, Bekehrung) und Glauben an das Evangelium Jesu; er tönt von der Erstlingspredigt Jesu (Marc. 1, 15) bis in die paulinische Verkündigung des zweiten Theils der Apostelgeschichte hindurch (Ap.-G. 20, 21). Daß die hieran angeschlossene Taufe nicht als selbständige Heilsbedingung, sondern als Besiegelung des Glaubens gemeint ist, geht schon daraus hervor, daß die Apostel und ersten hundertzwanzig Jünger zwar eine Geistes-, aber keine Wassertaufe empfangen (Ap.-G. 1, 5). Von selbst versteht es sich ferner, daß Buße und Glaube einen dauernden Wandel der Gerechtigkeit nicht ent-

behrlich machen, sondern begründen sollen. Für das Marcusevangelium bezeugen die Erörterungen Kap. 7, 1f.; 12, 28f., daß — abgesehen von dem rituellen Sabbathsgesetz (Marc. 2, 27. 28) — die zehn Gebote Gottes auch Jesu Forderungen sind und bleiben, nämlich in jener Vertiefung und Verinnerlichung, die sie durch die Zurückführung auf die beiden „größten Gebote“ gewinnen. Umfassender geht Matthäus in seiner Bergpredigt auf die subjectiven Bedingungen des Himmelreiches ein, stellt in den Seligpreisungen die Züge geistlicher Empfänglichkeit wie positiver göttlichen Gesinnung zusammen, wie sie den Reichsbürger vom Weltmenschen unterscheiden, und veranschaulicht dann in grundsätzlichen Erklärungen und tiefgreifenden Einzelanwendungen die durchaus positive Stellung Jesu zum geoffenbarten Gesetz, die ihn nicht eine geringere, sondern eine höhere, weil ungleich innerlichere Erfüllung desselben fordern läßt. Aber das ist nicht als Verpflichtung auf den mosaischen Buchstaben, auf die mosaischen Ceremonialgebote gemeint. Auch Matthäus und Marcus wissen, daß Jesus sich selber darauf nicht verpflichtet gehalten hat, daß er sich für „den Herrn des Sabbaths“ erklärt, das prophetische „Ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer“ zu seiner Losung gemacht, durch den Satz „Was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen nicht“, die levitischen Speisegebote entwerthet hat. Noch mehr —, in der Geschichte von der Tempelsteuer Matth. 17 gibt Matthäus zu erkennen, wie Jesus sich von den äußeren Verpflichtungen des israelitischen Gottesstaates innerlich frei gewußt und nur um sein Volk „nicht zu ärgern“ sich denselben gefügt, und die Mittheilung der Gespräche über das Fasten Marc. 2 und Matth. 9 zeigt, wie beiden Evangelisten die Absicht Jesu wohl bewußt ist, auch seine Jünger auf diesen Standpunkt innerer Freiheit zu erheben und den jungen Wein des von ihm ausgehenden Geisteslebens nicht in die alten Schläuche jüdischer Formen einzuschließen. Sie wissen beide, daß die Christen nicht mehr im alten Bunde leben, sondern in dem neuen, den Christi Opferblut besiegelt hat (Marc. 14, 24; Matth. 26, 28); daß in diesem neuen Bunde kein sichtbarer Tempel mehr besteht, sondern ein ἄλλος ἀχειροποίητος (Marc. 14, 58), eine Anbetung Gottes im Geist und der Wahrheit, in der kein Ritualgesetz mehr gilt, und daß mit diesem neuen Bunde ein neues Gebot aufgekommen ist, nicht mehr Mosis, sondern Jesu Gebot; — „lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe“, schließt das erste Evangelium. Mochten darum in den Kreisen, für welche das Evangelium bestimmt

war, immerhin die mosaischen Sitten als pietätsvoll beobachtete Sitten noch in Uebung sein (vgl. die Rücksichtnahme auf den Sabbath in Matth. 24, 20), — als Mittel der Gerechtigkeit vor Gott konnten sie grundsätzlich nicht mehr gelten. — Daß nun auch jene von Jesu gebotenen Werke und Tugenden nicht gemeint sind als verdienstliche Leistungen eigener Kraft, sondern als Erweisungen der Kraft, die Gott darreicht, des heiligen Geistes und neuen Lebens, das können wir bei Matthäus und Marcus wohl voraussetzen, aber nicht urkundlich beweisen, weil diese Frage überhaupt nicht bei ihnen zur Erörterung kommt. Weiter reichen in diesem Stücke die Aeußerungen des Lucas. Schon im Evangelium hat er die freie Gnade Gottes, die dem Glauben zu Theil werdende Sündenvergebung und die vollkommene Verdienstlosigkeit auch des alles Gute thuenden Jesusjüngers kräftig betont (vgl. Ev. Luc. 15, 11—32; 18, 9—14; 7, 36—50; 17, 7—10). Noch mehr hat er in der Apostelgeschichte Gelegenheit, seine paulinisirenden Gesichtspunkte auszusprechen. Gnade und Glaube, das lassen unzählige Stellen erkennen, sind ihm die Angelpunkte des Christenthums (Ap.-G. 14, 3; 20, 24: „Wort der Gnade" — „Evangelium der Gnade"). Insonderheit schreibt er es der Gnade Gottes zu, daß ein Mensch überhaupt gläubig wird: „Gott hat den Heiden die Thür des Glaubens aufgethan" (14, 27); Gott thut der Lydia das Herz auf, den Worten des Paulus Aufmerksamkeit zu schenken (16, 14); „durch die Gnade Gläubiggewordene", heißt es 18, 27. Fast prädestinatianisch klingt die Wendung 13, 48: „Es wurden gläubig, so viele zum ewigen Leben verordnet waren"; nur daß die Ermahnungen „beim Herrn zu bleiben", oder „in der Gnade Gottes zu bleiben" (11, 23; 13, 43) oder der 13, 46 auftretende Vorwurf an die Ungläubigen „Ihr achtet euch des ewigen Lebens nicht werth" erkennen lassen, daß jenes τεταγμένοι ἦσαν nicht im Sinne der Freiheitsleugnung, sondern nur in dem der paulinischen Erwählungs- und Berufungslehre gemeint ist. Was den Glaubensbegriff angeht, so kennt auch Lucas das primitive „dem Worte glauben" oder „dem Herrn glauben" (Ev. 24, 25; Ap.-G. 18, 8), aber nicht minder das paulinisch ausgeprägte πιστεύειν εἰς Χριστόν oder ἐπὶ τὸν κύριον (Ap.-G. 9, 42; 24, 24); am häufigsten das πιστεύειν schlechthin als Kennzeichnung des Christenstandes (Ev. 8, 12. 13; Ap.-G. 4, 4; 8, 13; 17, 34 u. s. w.). Aber auch bei ihm geht diese Betonung der Gnade und des Glaubens mit der des thätigen Christenthums Hand in Hand. Mit der Forderung der πίστις wechselt die

der μετάνοια, dieser mehr ethischen Fassung der göttlichen Grundbedingung, unbefangen ab (Ap.-G. 2, 38; 11, 18 μετάνοια εἰς ζωήν). Daß das mosaische Gesetz als Joch des Buchstabens den Heiden nicht aufzulegen, also nicht im jüdischen Sinne Gerechtigkeits-mittel sei, wird Ap.-G. 15, 10f. nachdrücklich verkündigt; aber der Jesusspruch von der Unvergänglichkeit jedes Jotas und Tüttels desselben steht im Lucasevangelium auch (Luc. 16, 17); — er kann nur von einer geistlichen Erfüllung, die also doch im Reiche Christi nothwendig ist, vom Evangelisten verstanden worden sein. Besonders wichtig sind dem Lucas die Christenpflichten der Liebe, der Vergebung, der thätigen Barmherzigkeit; unter diese Gesichtspunkte hat er unter Ausscheidung von Gesetzeserörterungen, die er vielleicht nur für Juden bestimmt erachtete, die Bergpredigt Jesu gestellt. In der Empfehlung der wohlthuenden Barmherzigkeit geht er so weit, daß man eine fast ebionitische Ansicht vom irdischen Gute bei ihm hat finden wollen: der Rathschlag, den Jesus dem reichen Jüngling gibt, „Verkaufe, was du hast“, erscheint Luc. 12, 33f. auf alle Jesusjünger verallgemeinert, und offenbar hat Lucas in der sogenannten Gütergemeinschaft der Urgemeinde die Erfüllung desselben mit besonderem Wohlgefallen erblickt. Ein anderer ähnlich ascetischer Zug ist die besondere Hervorhebung des Fastens und Betens im Sinne regelmäßiger Uebung (Ap.-G. 1, 14; 13, 2. 3; 14, 23); ein Hinausgehen über die freie Weise sowohl Jesu als des Paulus, welches an das beginnende nachapostolische Zeitalter gemahnt. — Unter solchen Umständen ist es bemerkenswerth, daß die ausgeprägteste paulinische Lehre, die von der Rechtfertigung durch den Glauben, auch im zweiten, paulinischen Theil der Apostelgeschichte kaum verlautet; nur einmal, in der Stelle 13, 39 wird sie ausgesprochen (— ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ (Jesu) πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται); — es klingt fast wie eine Reminiscenz. So ist überall die Denkart des Lucas kein scharf ausgeprägter Paulinismus, sondern im vollen Uebergang zu dem nachapostolischen Ausgleich des urapostolischen und des paulinischen Lehrstyls in ein schlichtes, praktisches Christenthum. — Lieblingsausdrücke und -wendungen desselben sind überall zu spüren. Die Christen heißen mit Vorliebe „die Jünger“ oder „die Brüder“. Ihr Bekenntniß ist, daß sie „den Namen des Herrn (Jesu) anrufen“ (9, 14). Als die Heilsmacht Gottes in der Welt wird vor allem „das Wort“ („Wort Gottes, Wort des Herrn, Worte dieses Lebens“ 4, 31f.; 6, 7; 8, 14 und 25;

10, 44; 12, 24 u. s. w.) gefeiert; mit seiner „Verkündigung" (13, 5) ist das „den Herrn Jesum predigen" (εὐαγγελίζεσθαι) synonym (5, 42; 8, 35; 11, 20 u. s. w.). Die eigenthümlichste Wendung ist die Bezeichnung des ganzen Christenthums als „Weg des Herrn", „Weg Gottes", als „Weg" schlechthin (9, 2; 18, 25. 26; 19, 9 und 23; 24, 14 u. s. w.), ein Sprachgebrauch, der hernach in der nachapostolischen „Didache" weiter fortgesetzt wird. —

Zweites Kapitel.

Der Juda- und zweite Petrusbrief.

1. Der Brief des Juda.

In anderer Weise als die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte beleuchten die uns noch übrigbleibenden neutestamentlichen Briefe den Uebergang aus dem apostolischen ins nachapostolische Christenthum. Zeigen uns jene Schriften Apostelschüler damit beschäftigt, die Erinnerungen an die geschichtliche Begründung des Heils und der Kirche zu rechter Zeit für das nachkommende Geschlecht sicherzustellen, so ist den Verfassern dieser Briefe die Aufgabe zugefallen, das einfache Gemeindechristenthum gegen trübende Neuerungen zu wahren. Nachdem die Gefahr einer Einmischung des pharisäischen Judenthums überwunden war, trat die der Einmischung gnostischer Denkarten je länger je mehr ein und forderte schon vor der großartigen Entwicklung der gnostischen Systeme zur Abwehr auf. Ein Denkmal solcher Abwehr ist der kleine, feurige, in seiner Gedrungenheit räthselhafte Juda-brief. Er richtet sich an die ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοι κλητοί, an die Treugebliebenen in einer Gemeinde oder einem Gemeindekreise, in welchem eine wilde libertinische Entartung des Christenthums Platz gegriffen hat. Der deutlichste Vorwurf gegen dieselbe lautet auf Unzucht: „sie haben die Gnade unseres Gottes verkehrt in Zügellosigkeit" (ἀσέλγειαν), heißt es v. 4; d. h. sie betrachten die Gnade Gottes als einen Freibrief geschlechtlicher Ausschweifung. Eine Erscheinung, welche sich ja auch in der späteren Kirchengeschichte vereinzelt wiederholt hat, die aber in jenen Tagen antiker Auflösung aller Keuschheitsbegriffe unter dem Deckmantel des christlichen Freiheits- und Liebesgedankens (— man beachte die v. 12

erwähnte „Besudelung der Agapen") besonders begreiflich ist. Daneben kann die den Verirrten vorgeworfene „Verleugnung unseres einigen Gebieters und Herrn Jesu Christi" (v. 4) allerdings nur als eine mittelbare, moralische gemeint sein, als ein κυριότητα (d. h. τὸν κύριον, Jesu Majestät) ἀθετεῖν, wie es hernach heißt; denn jene Leute nehmen ja an den christlichen Liebesmahlen theil (v. 12) und stehen überhaupt mit der Gemeinde noch in äußerem Zusammenhang (v. 22. 23). — Man hat an die Karpokratianer des zweiten Jahrhunderts gedacht; aber deren Gnosis wäre doch äußerst mangelhaft gezeichnet, und wer hätte im zweiten Jahrhundert auf den Gedanken kommen sollen, gegen diese hellenisirenden Freigeister den Namen des unberühmten Jesusbruders Juda in die Schranken zu führen? Viel näher liegt es, an die Nicolaiten oder Bileamiten der apokalyptischen Briefe zu denken, eine vielleicht aus entartetem Paulinismus hervorgegangene antinomistische Vorstufe der späteren Gnosis, in welcher der Dünkel einer von allen Satzungen und Vorurtheilen befreienden „Erkenntniß" (vgl. 1. Kor. 8, 1 f.) ebenjene religiös-sittlichen Entartungen, welche Paulus in Korinth im Keime zu ersticken gesucht, das εἰδωλόθυτα φαγεῖν καὶ πορνεύσαι, hervorgetrieben hatte.[1]) War eine solche Erscheinung etwa in Antiochia oder einem anderen mit Jerusalem in Beziehungen stehenden heidenchristlichen Gemeindekreise aufgetaucht, dann begreift es sich, daß in Tagen, da Jacobus bereits getödtet und in den betreffenden Gegenden auch kein Apostel mehr wirksam war (vgl. v. 17), der Jesusbruder Juda sich gedrungen fühlte, den gefährdeten christlichen Kreisen „in Betreff des gemeinsamen Heiles", wie er v. 3 sagt, zu schreiben.

Bei der Kürze und Gedrungenheit des Briefes kann von einem Lehrgehalt desselben kaum die Rede sein; nur die Umrisse christlicher Weltanschauung treten angedeutet hervor. Es ist Ein Gott, der Vater (μόνῳ θεῷ, v. 25; θεῷ πατρί, v. 1), und der ist unser σωτὴρ 2. Gedankengehalt des Briefes.

[1]) Ein Zusammenhang der von Juda bekämpften Libertiner mit den Nicolaiten der Apokalypse würde uns vielleicht auch das dunkle δόξας βλασφημεῖν v. 8 erklären, bei welchem nach v. 9 an ein Lästern gefallener Engel gedacht scheint. Denn das εἰδωλόθυτα φαγεῖν, d. h. das Mitmachen heidnischer Opferfeste, bei denen der Judenchrist in die Gewalt von Dämonen, d. h. gefallenen Engeln zu gerathen fürchtete, konnte seitens jener Freigeister nur mittelst eines übermüthigen Sichwegsetzens über jene δόξαι geschehen. — Für einen gnostischen Charakter der Nicolaiten spricht andererseits die Stelle Apok. 2, 24.

διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (v. 25), — eine Hervorhebung des Vatergottes als letzten Heilsgrundes, die dem Jacobusbriefe entspricht, uns aber auch in den Pastoralbriefen wieder begegnen wird. Diesem einigen Vatergott erscheint Jesus Christus ebenso als Organ seines Heilswillens untergeordnet, wie er andererseits als „unser einiger Gebieter und Herr" allen seinen Brüdern übergeordnet ist, — so übergeordnet, daß auch sein leiblicher Bruder Juda sich seinen Knecht nennt (v. 1). Die göttliche Herrlichkeit, zu der dieser Mensch Jesus hinangelangt ist, spiegelt sich recht darin, daß die Christen „τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ" erharren, seine Erbarmung an jenem großen Gerichtstag (v. 6), da er ihnen kraft derselben den Eingang „zum ewigen Leben" eröffnen soll (v. 21; vgl. v. 2). Zu diesem ewigen Leben sind die Christen „berufen" (v. 1); sie haben den heiligen Geist empfangen (v. 21), während jene Entarteten ψυχικοί sind, πνεῦμα μὴ ἔχοντες (v. 19), d. h. Sinnesmenschen ohne heiligen Gottesgeist. Vermöge dieses Geistesbesitzes, heißt es v. 5 (ganz ähnlich wie 1. Joh. 2, 20), „wissen sie einfürallemal alles", d. h. alles, was zu ihrem Heile gehört, und vermöge desselben Geistes sind sie ἅγιοι (v. 3), Gottgeweihte im Unterschied von der verlorenen Welt. Sie sind und haben das alles aber dadurch, daß ihnen „einfürallemal unser heiligster Glaube übermittelt ist" (παραδοθείσῃ, v. 3). Man könnte wegen dieses παραδοθείσῃ auf den Gedanken kommen, πίστις hier in dem späteren Sinne der fides, quae creditur, der Glaubenswahrheit zu nehmen, aber das wäre wider den Sprachgebrauch des ganzen Neuen Testaments; und so wird die πίστις vielmehr zu nehmen sein als die Gottesgabe, die uns einmal (durch göttliche Gnade) mitgetheilt ist, für die wir uns aber dann auch wehren müssen (ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ πίστει); als der von Gott in uns gelegte Lebensgrund, auf welchen das ganze christliche Leben sich aufzubauen hat (ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, v. 20). Demnach erscheint der Christenstand auch hier einerseits als das Werk göttlicher Gnade (τῷ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους καὶ στῆσαι κ. τ. λ. v. 24), andererseits als Sache menschlicher Freithätigkeit (ἐπαγωνίζεσθαι), — wie v. 21 es ausdrückt, „des Gebetes im heiligen Geiste" und „des Sich-bewahrens in der Gottesliebe". Jedenfalls aber ist in der πίστις mit dem Vertrauen auf das göttliche Erbarmen in Christo der Antrieb zu diesem Bleiben in der Liebe Gottes zusammengedacht; der Glaube ist die Triebkraft der Heiligung und heißt wohl darum ἁγιωτάτη, weil er nur in einem sich heiligenden Herzen und Leben

bewahrt werden kann. — Und hiemit berühren wir den Nerv der christlichen Denkart des Verfassers. Jene sittlich Zügellosen sind ihm gar keine Christen mehr: sie sind ihm ἀσεβεῖς, welche die Gnade Gottes in Zuchtlosigkeit verkehren und ebendamit den Herrn Jesum Christum verleugnen; für Christen versteht es sich ihm von selbst, daß aus der Gnade Zucht, aus dem Glauben Heiligung kommt. Denn nur als ἄμωμοι, als sittlich Untadlige können sie hoffen, „in Frohlocken angesichts der Majestät des Gottes zu stehen, der durch Christum ihr Erretter ist" (v. 24). — Von da aus eröffnet sich der Ausblick auf das nahende „Gericht des großen Tages" mit seiner Verdammniß und seiner Beseligung. Juda hat aus dem apokryphischen Buche Henoch, das er in der naiven Weise des ungelehrten Mannes für Henochs Werk hält, die Weissagung dieses Weltgerichts genommen (v. 14), die er ebensogut aus ächteren Quellen hätte haben können; und die Gottesgerichte über die in der Wüste ungläubigen Israeliten, über die nach 1. Mos. 6 gefallenen Engel, von deren Strafe eben das Henochbuch zu berichten wußte, endlich über Sodom und Gomorrha, an die ihn die Unzuchtssünde jener Verirrten erinnerte, dienen ihm als Vorbilder des Endgerichts, das dann über diese Kainskinder und Bileamsjünger, diese neue Rotte Korah ergehen wird, sofern es den Gläubigen nicht noch gelingt, sie wie Brände aus dem Feuer zu reißen (v. 5. 11. 22. 23). Diese aber erharren „das Erbarmen unseres Herrn Jesu Christi" (v. 21), nicht als solche, die an jenem großen Tage noch mit Sünde befleckt sein dürften, sondern als die, von Gott ohne Straucheln behütet und sich selbst in der Liebe Gottes bewahrend, durch heiligende Gnade „frohlockend hingestellt werden vor Gottes Angesicht". So ist es der Grundgedanke der in Christo geoffenbarten, im Glauben ergriffenen heiligenden Gottesgnade, welcher die Weltanschauung des Briefes trägt, ein einfaches, nicht paulinisch oder johanneisch entwickeltes, aber ächtes Christenthum.

3. Der zweite Petrusbrief.

Diesen Brief hat im zweiten Jahrhundert ein Mann, der seine christlichen Zeitgenossen gegen eine ähnliche Verirrung seiner Tage befestigen wollte, einem ausführlicheren Schriftstück zu Grunde gelegt, dem er die Einkleidung eines petrinischen Sendschreibens gab. Daß der sogenannte zweite Petrusbrief nicht wie der erste ein wirkliches apostolische Schriftdenkmal sei, hat schon die alte Kirche gefühlt; sie hat über denselben bis ins dritte Jahrhundert ein beredtes Still-

schweigen beobachtet, dann aber ihrem Zweifel an seiner Aechtheit offenen Ausdruck gegeben. Die Sache liegt bei keinem kritisch anfechtbaren Schriftstück des Neuen Testaments so handgreiflich. Wenn der Verfasser die paulinischen Briefe bereits unter die γραφαί, d. h. die kanonischen Schriften des Neuen Testaments rechnet (3, 16); wenn er einen Zweifel an der Wiederkunft Christi bekämpft, wie er zu Lebzeiten des Petrus, vor der Zerstörung Jerusalems, unter Christen unmöglich war; wenn er Leute mit genauer Angabe ihrer Reden bekämpft, die er vom Standpunkt der apostolischen Zeit als künftige Irrlehrer erst vorhersagt, um dieselben dann doch wieder als bereits vorhandne, der Zeitgeschichte angehörige Erscheinungen zu verrathen (vgl. 2, 1—3 mit v. 12 und v. 15; 3, 3 mit v. 4. 5), so braucht man nicht einmal das Auffallende und Gesuchte der angeblichen apostolischen Erinnerungen, oder die Unwahrscheinlichkeit, daß ein Apostel seine Weissagung künftiger Verführer aus einem fremden Briefe abgeschrieben hätte, in Betracht zu ziehen, um den Sachverhalt zu durchschauen. Das Zeitalter der Epigonen, welches ganz im Andenken der großen Apostel lebte und deren Erbe wirksamer zu vertreten hoffte, wenn die Vertheidigung desselben diesen selbst in den Mund gelegt würde, rechnete sich eine solche Verkleidung nicht als Täuschung an. — Als namens des Petrus zu bekämpfende Irrgeister erscheinen auch hier libertinisch ausgeartete Christen, Verkündiger einer fleischlichen Freiheit, die nichts anderes als ein Rückfall in die alte Sündenknechtschaft wäre. Aber ein neuer Zug an ihnen ist, daß sie, gestützt auf das lange Ausbleiben der Parusie Jesu, sich spöttisch wegsetzen über den Christenglauben an ein nahendes Weltgericht: „Wo ist (d. h. bleibt) die Verheißung seiner Wiederkunft, sagen sie; seit die Väter entschlafen sind, bleibt ja alles so (wie es war) von Anfang der Welt her" (3, 4). Im Uebrigen ist zwar auch hier die Rede von „Irrlehrern, welche verderbliche Secten aufbringen" (2, 1); aber Spuren einer ausgebildeteren Form der Gnosis liegen nicht vor, so daß auch hier an eine ältere, den Anfängen des zweiten Jahrhunderts angehörige Freigeisterei zu denken ist.[1]) Passen doch auch die Anfechtungen der Parusie am besten in einen Zeitpunkt, in

[1]) Nur etwa die σεσοφισμένοι μῦθοι, die „ersonnenen Mährchen", die der Verfasser 1, 16 namens des Apostels ablehnt, könnten auf gnostische Theorieen zielen und die Schlußbemerkung des Briefes über die Mißdeutung paulinischer Briefe könnte darauf führen, daß diese gnostischen Theorieen seitens verstiegener Pauliner gehegt oder doch in paulinische Schriften hineingedeutet worden wären.

dem nach dem Aussterben der letzten Zeitgenossen Jesu die anscheinende Irrigkeit seiner Wiederkunftsweissagung die Gemüther besonders bewegen mußte. Auf diese uns übrigens unbekannte Erscheinung also wird hier der Brief des Juda in der Weise angewandt, daß über die Abhängigkeit des angeblichen Petrus von demselben kein Zweifel sein kann. Die bedenkliche Anführung des apokryphischen Henochbuches wird vermieden, der kraftvolle Styl Juda's in einen etwas glätteren, in schwebendere Ausdrücke aufgelöst, wobei, wie es scheint, selbst Mißverständnisse unterlaufen, im Uebrigen aber die Polemik des Judabriefes im zweiten Kapitel des unseren fast wörtlich wiedergegeben.[1]) Dennoch behält unser Brief seinen selbständigen Schwerpunkt in der Bekämpfung jener Spöttereien über die Parusie. Da das Ausbleiben derselben die Christen offenbar in Verlegenheit setzte und mit demselben der ganze Weltgerichtsgedanke ins Wanken zu kommen drohte, so gipfelt der Brief mit Kap. 3 in der Rechtfertigung dieser Endaussichten christlicher Weltanschauung. Eingefaßt aber ist diese Apologetik sammt jener Polemik in die Ermahnung der Christenheit zum Festhalten an ihrem Glauben und zur Heiligung in demselben, damit sie bei dem sicher nahenden Gericht nicht mit jenen Entarteten dem Verderben verfalle, sondern würdig sei, an der neuen und vollkommenen Welt theilzunehmen, welche aus dem Untergang der gegenwärtigen hervorgehen werde. In der Verfolgung dieses praktischen Grundgedankens, — wesentlich desselben, dem auch der Juda-brief dient — zeigt unser Schriftstück eine Denkart, die des übrigen Neuen Testamentes durchaus würdig ist.

4. Die Heilsgrundlage.

Die nähere Ausführung jenes Grundgedankens gliedert sich in einen Rückblick auf die gelegten Heilsgrundlagen und deren Anforderungen einerseits, und in einen Ausblick auf das Vollendungsziel andererseits. Die Andeutungen, welche wir nach der ersteren Seite hin erhalten, sind einfach und nur im Ausdruck theilweise eigenthümlich. Es ist der Vatergott (θεοῦ πατρός 1, 17), auf den das Heil zurückgeführt wird: „Durch seine Herrlichkeit und Tugend, heißt es 1, 4, sind uns die werthen und größten Verheißungen geschenkt, daß wir durch dieselben göttlicher Natur theilhaftig werden

[1]) Daß es unmöglich ist, das Verhältniß umzukehren und den Judabrief von dem unsrigen abhängig zu denken, haben fast alle Neueren eingesehen. Nur Spitta hat den gegentheiligen Versuch gemacht, aber trotz des aufgewandten Scharfsinns niemanden zu überzeugen vermocht.

sollen, entronnen der in der Welt vorhandenen, in der Begierde (d. h. sündigen Lust) beruhenden Verderbniß." Der Ausdruck „Tugend Gottes" ist vielleicht eine ungeschickte Nachahmung von 1. Petr. 2, 9; die Wendung τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς zeigt die dem Neuen Testament gemeinsame Zurückführung des Sündenverderbens auf die Entzügelung der σάρξ; die Bezeichnung des Heils als τίμια καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα kennzeichnet den vorherrschend auf das noch Künftige gerichteten Blick. Zu diesem künftigen Heile hat Gott die Leser „berufen" (1, 3 — ohne Zweifel durch das Evangelium), indem er „kraft seiner Gerechtigkeit ihnen einen gleichwerthigen Glauben mit dem der Apostel" zu theil werden ließ (1, 1). Er hat sie „berufen und erwählt" (1, 10), doch so, daß es ihrem „Eifer" überlassen bleibt, „ihre Berufung und Erwählung festzumachen", d. h. so, daß Gnade und Freiheit zusammengreifen und das durch göttliche Gnade Begründete nicht ohne menschliche Willensthätigkeit endgültig werden kann. Dabei sind Berufung und Erwählung offenbar sinnverwandt; die Erwählung ist der Gnadenact, der gerade diese Menschen durch Berufung aus der Masse herausnahm. — Das große Werkzeug der Heilsgnade Gottes aber ist „unser Herr Jesus Christus" (1, 2). Seine Namen sind κύριος und σωτὴρ ἡμῶν, — letzterer besonders häufig (1, 1. 11; 2, 20; 3, 2 und 18). Daß er auch „Gott", und zwar ὁ θεός, genannt werde, ist nur ein Trugschluß aus der Stelle 1, 1 τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, in welcher schon das hinter θεοῦ gesetzte ἡμῶν andeutet, daß vor σωτῆρος der Artikel zu ergänzen ist; die sogleich folgende Stelle v. 2 — ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν und die durchgängige Denk- und Ausdrucksweise des Neuen Testaments lassen darüber keinen Zweifel. Daß dabei doch 1, 3 von seiner θεῖα δύναμις die Rede ist, die uns mittelst der Erkenntniß Gottes alles geschenkt habe, was πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν nöthig sei, und daß ihm 3, 18 eine Lobpreisung gesagt wird wie sie Ep. Jud. v. 25 Gotte gewidmet ist, kann im Hinblick auf die Erhöhungsherrlichkeit Jesu, die in beiden Stellen vor Augen steht, nicht befremden. Der menschlich-geschichtlichen Heilsthat Jesu wird gedacht, wenn er 2, 1 der ἀγόρασας αὐτοὺς δεσπότης heißt, der Herr, der — soviel an ihm ist — auch jene Irrlehrer mit seinem Blute erkauft hat. Der Ausdruck ist ohne Zweifel im Sinne von 1. Petr. 1, 18 von der virtuellen Erlösung aus der Macht und Knechtschaft der Sünde gemeint. Auf Grund dieser That, durch die sich Jesus also den

Namen eines Gebieters und Erretters (δεσπότης καὶ σωτήρ) erworben hat, konnte er dann als der Erhöhte, „in göttlicher Macht", den Lesern die Erkenntniß des sie berufenden Gottes (1, 3) und „die Reinigung von ihren alten Sünden" (1, 9) schenken; jene ohne Zweifel mittelst der Predigt des Evangeliums, diese in der Taufe. — Das so begründete Christenthum stellt sich unserm Verfasser dar einerseits als eine ὁδὸς ἀληθείας, andererseits als eine ὁδὸς δικαιοσύνης (2, 2 und 21), Ausdrücke, in denen also eine schon in der Apostelgeschichte vernommene nachapostolische Bezeichnung des Christenthums wiederkehrt. Das Christenthum ist „ein Weg", denn es handelt sich in ihm um ein „Eingehen in das ewige Reich unseres Herrn Jesu Christi" (1, 11); die Schlüssel zu diesem Reiche aber heißen Wahrheit und Gerechtigkeit, Erkenntniß und Heiligung. Der Begriff der Erkenntniß (ἐπίγνωσις 1, 2. 3. 8; 2, 20. 21) ist — vielleicht aus Wirkung einer Zeit, in der „Gnosis" ein mächtiges Losungswort war — so sehr ein Lieblingsbegriff des Verfassers, daß er den des Glaubens (πίστις nur 1, 1 und 5) fast verdrängt hat. Aber beide sind einander nah verwandt. 1, 1 wird der Glaube als Inbegriff des persönlichen Christenthums, 1, 5 als Quell aller christlichen Tugenden, auch der Erkenntniß, gedacht; ebenso ist 1, 3 die Erkenntniß Gottes das Mittel, uns alles zum Leben und zur Frömmigkeit Erforderliche zu schenken, und 1, 1 ist sie die Voraussetzung des Reichwerdens an Gnade und Frieden. Gedacht ist also nicht an ein über die πίστις hinausreichendes speculative Erkennen, sondern an die mit und in dem Glauben entstehende religiöse Erkenntniß Gottes und Christi (1, 2. 3. 8; 2, 20), an ein praktisches Erkennen des „Weges der Gerechtigkeit", womit man, wie es 2, 20. 21 ausdrücklich heißt, „den Befleckungen der Welt entronnen ist". — So ist der „Weg der Wahrheit" auch „der Weg der Gerechtigkeit": das Ziel des Christenstandes ist, daß wir „göttlicher Natur theilhaftig werden" (1, 4), d. h. daß wir heilig werden wie Er heilig ist (vgl. 1. Petr. 1, 15. 16). Dieses Heiligungsstreben aber steht mit dem Erkenntniß-streben in Wechselwirkung; es geht aus der Erkenntniß hervor und wirkt wiederum auf die Erkenntniß zurück. „Wer diese Dinge, heißt es 1, 9 von den vorher (v. 5—7) aufgezählten christlichen Tüchtigkeiten, nicht hat, der ist blind, kurzsichtig, der Reinigung von seinen alten Sünden vergessend", d. h. dem lischt das Auge der Erkenntniß höherer Dinge aus, und er vergißt die Wohlthat, die ihm Gott in der Taufe erwiesen hat; (vgl. die in 1, 13 und 3, 1 aus-

gesprochene Absicht, die Leser „durch Erinnerung wachzuhalten“, die „klare Einsicht und Erinnerung an das prophetische und apostolische Wort in ihnen zu erwecken“). Wiederum — heißt es 1, 8 — „wenn ihr jene Tüchtigkeiten habt, so lassen sie euch auch nicht müßig noch unfruchtbar bleiben in Bezug auf die Erkenntniß unseres Herrn Jesu Christi“, d. h. so wächst mit ihnen auch die Erkenntniß des Herrn, — die demnach als eine mystische, das ganze innere Leben angehende, als Gemeinschaftsband mit dem Herrn gedacht scheint. — Wie nun das Christenthum als Gegenstand der Erkenntniß die παροῦσα ἀλήθεια ist, in der wir festzustehen haben (1, 12), so ist es nach der Seite seines ethischen Anspruchs betrachtet die ἐντολή schlechthin, „das überlieferte heilige Gebot“ (2, 21), das durch die Apostel überlieferte heilige Gebot des Herrn (3, 2). Ein Begriff, der gerade in seiner völligen Gelöstheit vom mosaischen Gesetz hier bereits an die im zweiten Jahrhundert gangbare Auffassung des Christenthums als nova lex erinnert. Auf seinen Inhalt angesehen, ist dies Gebot die εὐσέβεια (1, 3; 2, 9) und δικαιοσύνη (2, 21) mit allen ihren Erweisungen, „den ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις“, wie es 3, 11 heißt; oder (3, 14) „der Eifer, daß man unbefleckt und untadelig erfunden werden möge“. Etwas eingehender beschreibt den Charakter des christlichen Lebens die Stelle 1, 5—7: „Ebendarum wendet allen Fleiß an und reichet dar in eurem Glauben die Tugend, in der Tugend die Erkenntniß, in der Erkenntniß die Selbstbeherrschung, in der Selbstbeherrschung die Geduld, in der Geduld die Frömmigkeit, in der Frömmigkeit die Bruderliebe, in der Bruderliebe die (allgemeine) Liebe“: eine Kette christlicher Charakterzüge, welche zeigt, wie der Glaube als die Wurzel aller christlichen Eigenschaften gedacht ist, ohne daß übrigens die mehr rhetorische als psychologische Verknüpfung ein besonderes Gesetz aufwiese. — Der erforderten Freithätigkeit reicht hier wie überall die göttliche Gnadenhülfe die Hand: „Wendet Fleiß an, eure Berufung und Erwählung (nämlich durch Heiligung) zu bestätigen — heißt es 1, 11; denn so wird euch reichlich gewährt werden der Eingang in das ewige Reich unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi“, — eine Zusage, die doch nicht von einem Eingang erst am Ende der Tage oder des Lebens, sondern von einem schon jetzt „reichlich“ stattfindenden Zugang zu dem bereits bestehenden Gnadenreiche zu reden scheint.

5. Die Weltvollendung. Das hindert nicht, daß im Gegensatze zu der frivolen Ansicht der Spötter von einer Unwandelbarkeit und Unvergänglichkeit der

gegenwärtigen Welt das Christenthum auf das Ziel einer Weltvollendung hinweist. Eine schließliche Weltvollendung, die für den Frommen zugleich die Vollendung seines persönlichen Lebens enthält, ist nach unserm Briefe bereits von dem prophetischen Worte des Alten Testamentes verbürgt, welches dem darauf achtenden Frommen in den Dunkelheiten der Welt und Zeit „leuchtet wie ein Licht in dunklem Raum“ (1, 19). Denn keine biblische Weissagung ist Sache eigner ἐπίλυσις, eigner Enträthselung der Zukunft, sondern „getrieben vom heiligen Geiste haben Menschen von Gott her geredet“ (1, 20. 21). Dann aber hat uns die Erscheinung Jesu Christi dieses prophetische Wort „fester gemacht“, d. h. bestätigt (1, 19). Denn diese ganze Erscheinung lief doch auf die — 1, 16 als wesentlichster Inhalt der apostolischen Mittheilung bezeichnete — δύναμις und παρουσία Christi hinaus; sie endete mit seiner Erhöhung, in der ihm alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, und mit der Aussicht auf seine Wiederkunft in ebendieser Herrlichkeit. Ebendarum die auffallende Bezugnahme unseres Briefes auf die Verklärungsgeschichte Marc. 9, Matth. 17, Luc. 9: diese Verklärung Jesu inmitten seines Erdenlebens ist dem Verfasser das Unterpfand seiner Wiederkunft, die Vorausoffenbarung der vom Vater verliehenen Herrlichkeit, in der er zum Weltgericht erscheinen wird. — Nun läßt diese Wiedererscheinung allerdings auf sich warten, und so können die Spötter reden von einer Unvergänglichkeit der Welt (3, 4). Sie irren dennoch, schon aus kosmologischen Gründen. Es ist nicht alles unverändert geblieben von Anbeginn der Schöpfung, sondern es ist eine erste Welt, die durch Gottes Wort aus Wasser und durch Wasser gebildet war, auch im Wasser, in der Sintflut untergegangen (3, 5. 6). So wird auch die gegenwärtige Welt (οἱ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ) untergehen, nur auf andere Weise, nämlich durch Feuer (3, 7), durch das Feuer des Weltgerichts. Scheint den Menschen dieser Gerichtstag auszubleiben, so ist zu bedenken, daß bei Gott dem Herrn Ein Tag wie tausend Jahre ist und tausend Jahre wie Ein Tag (3, 8), daß er eine andere Zeitrechnung hat als wir Menschenkinder. Er verzögert die Verheißung nicht, wie etliche meinen, sondern er übt Langmuth um unsertwillen, weil er nicht will, daß etliche verloren gehen, sondern daß alle zu Buße Raum finden (3, 9. 15). Aber kommen wird der Tag des Herrn: alle Gottesgerichte, welche in der Vorzeit ergangen sind über Engel und Menschen, und von denen das Alte Testament erzählt, sind nur Vorspiele auf ihn, auf

welchen alle Gottlosen aufgespart werden; sie sind Bürgschaften, daß auch die Frevler der Gegenwart, welche in den Fußtapfen jener uralten Vorgänger einhergehen, ihm nicht entrinnen werden (2, 3. 9f.). Ja das Auftreten der spottenden Frevler selbst ist ein Zeichen, daß es letzte Zeit und der Tag des Herrn nahe ist (3, 3). Er wird aber kommen wie ein Dieb in der Nacht. Dann werden die Himmel zergehen mit Krachen, die Elemente zerschmelzen und die Erde sammt dem auf ihr befindlichen Menschenwerk im Feuer untergehen (3, 10). Und in diesem Weltbrande wird auch die gottlosen Menschen ihr Endgericht ereilen (v. 7): Knechte des vergänglichen Wesens, der Sinnlichkeit und Sinnenwelt wie sie sind (2, 19), fallen sie der φθορά naturgemäß anheim. Aber in der allgemeinen Auflösung werden bestehen die Unbefleckten und Untadligen (3, 14), die in heiligem Wandel und Frömmigkeitsbewährungen auf den Tag des Herrn Wartenden (3, 11. 12): ihnen bricht dann der lichte Tag an und der Morgenstern, das Gefühl, daß die Stunde der Vollendung da ist, geht in ihren Herzen auf (1, 19). Denn das Kommen des großen Gerichtstags Gottes wird eben das Kommen ihres Herrn und Heilandes in seiner Herrlichkeit sein (vgl. 3, 12 mit v. 4). Ein neuer Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt (3, 13), ein ewiges Königreich Christi, in welchem es keine Sünde mehr gibt, wird dann Himmel und Erde umfassen (vgl. 1, 11), und nur Untadlige, Unbefleckte, nur vollendete Gerechte werden an ihm theilnehmen (3, 14). Darum die Schlußermahnung des Briefes, welche von der Zukunft aus die Gegenwart zur Heiligung aufruft: „Ihr nun, Geliebte, die ihr solches wisset, hütet euch, daß ihr euch nicht durch den Irrthum der Zuchtlosen mit fortreißen lasset und euren festen Halt verliert. Wachset dagegen in der Gnade und Erkenntniß unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi; — sein ist die Herrlichkeit jetzt und am Tage der Ewigkeit" (3, 17. 18). —

Drittes Kapitel.

Die Pastoralbriefe.

Entstammt der Juda-brief der jüdischen Christenheit und der zweite Petrusbrief mit seinem Anschluß an ihn und an den Petrusnamen offenbar solchen Kreisen des zweiten Jahrhunderts, in denen die urapostolische Autorität überwog, so vertreten dagegen die Pastoralbriefe den Paulinismus der nachapostolischen Zeit, das Gemein-christenthum, wie es sich in den Anfängen des zweiten Jahrhunderts in dem von dem Namen des großen Heidenapostels beherrschten Kirchengebiete gestaltet hat. Denn daß diese Briefe an Timotheus und Titus nicht von Paulus selbst herrühren, sondern nur als Hervorbringungen der nachapostolischen Zeit geschichtlich zu begreifen sind, sollte nicht mehr bestritten werden. Wer mit einigem Sinn für schriftstellerische Individualität von den unzweifelhaft paulinischen Briefen und selbst vom Epheserbrief herkommt und in den ersten Brief an Timotheus hineinliest, der fühlt sich sofort in einer fremden geistigen Welt. Ein durchweg anderes geistige Gepräge tritt ihm entgegen, und es ist eigentlich zu verwundern, daß erst Schleiermacher diese Erfahrung gemacht hat. Nun ist allerdings dieser erste Timotheusbrief der schwächste, zerfahrenste von den dreien, während die beiden anderen eine geschlossenere Anlage und des Apostels etwas würdigere Haltung zeigen; aber die Verwandtschaft der Sprache, Begriffe und Abzielungen ist so groß, daß das kritische Urtheil über die drei Briefe nur ein gemeinsames sein kann. Die Wucht der Gründe, welche für eine nachapostolische Entstehung den Ausschlag geben, kann nur eine vorurtheilsvolle Apologetik verkennen. Daß die Briefe in das Leben des Apostels nicht unterzubringen sind ohne die Annahme einer durchaus unwahrscheinlichen zweiten römischen Gefangenschaft, ist noch der geringste derselben. Schwerer wiegt die durchaus unpaulinische Schreibart: der fünfte Theil der Worte kommt in den älteren Briefen nicht vor; die eigenthümlichsten paulinischen Begriffe und Wendungen fehlen, während eine Reihe fremdartiger uns entgegentritt; weder im positiven Lehrvortrag noch in der Bestreitung der Irrlehre erkennt man den gedankengewaltigen, überall in die Tiefe dringenden Apostel wieder. Ebensowenig aber erkennt man in diesem Timotheus und Titus die altbewährten Freunde und Mitarbeiter desselben. Es ist geradezu undenkbar, daß Paulus in seinem Alter

1. Einleitendes.

dieselben derart als unerfahrene und unbefestigte junge Leute behandelt hätte, denen er so selbstverständliche Dinge schreiben, so schülerhafte Ermahnungen geben müßte. — Noch mehr, diese Briefe spiegeln überhaupt keine natürlichen, lebenswahren Umstände und Veranlassungen ab. Der Apostel kann einen Timotheus und Titus nicht verlassen haben, ohne ihnen das, was im ersten und dritten Briefe steht, sofern es überhaupt zu sagen nöthig war, mündlich zu sagen. Man begreift die Verhältnisse in Ephesus oder Kreta nicht, die unmittelbar nach des Apostels Abreise solche schriftlichen Aufträge und Mahnungen erfordert haben sollten, und selbst der zweite Timotheusbrief, sonst der natürlichste und persönlichste von den dreien, widerspricht sich, wenn er den Apostel an seinen Freund wie ein Vermächtniß schreiben und denselben doch demnächst zum Besuch erwarten läßt. — Geradezu selbstverrätherisch aber werden die Briefe, wo sie im Prophetenton Erscheinungen als künftig ankündigen, die sie an anderen Stellen als wohlbekannte und schon gegenwärtige voraussetzen und bekämpfen (vgl. 1. Tim. 4, 1 mit 1, 3f.; 1, 19 und 6, 20; 2. Tim. 3, 1 f. und 4, 3 mit 2, 16—18 und 23). Hier liegt auf der Hand, wie Aergernisse, welche den Lebtagen des Verfassers angehören und um derentwillen derselbe schreibt, mit künstlicher Zurückversetzung in die Tage des Apostels als erst zu erwartende dargestellt werden. Damit enthüllt sich das Räthsel der Briefe; dieselben eröffnen eine Kirchenordnungsliteratur, die hernach in der διδαχὴ τῶν ἀποστόλων und in den apostolischen Constitutionen sich weiter fortsetzt. In den Anliegen, Nöthen und Kämpfen der nachapostolischen Zeit läßt man den Gemeinden das, was durchzusetzen die eigne Autorität nicht ausreichend scheint, von den verstorbenen Aposteln ans Herz gelegt werden. Man ist dabei überzeugt, ganz in deren Sinne zu reden, und empfindet daher die unwahre Form, sie selber reden zu lassen, nicht als ein Unrecht. Wie unsre Briefe durchweg die Spur nachapostolischer Zeitverhältnisse tragen, die Spur eines Zeitalters, in welchem Ueberlieferung und Kirchenordnung die Losungen wurden, wo unter zurückgetretenen Parusieerwartungen das Bedürfniß eines Friedensschlusses mit Staat und Gesellschaft, und andererseits der keimenden Gnosis gegenüber das Bedürfniß eines geschlossenen Kirchenchristenthums sich aufdrängte, davon wird die nähere Erörterung uns überführen. Zwar in die Zeit der ausgebildeten Gnosis, ins hadrianische Zeitalter werden wir die Briefe nicht hinabrücken dürfen; die ausgebildete Gnosis ist in denselben noch nicht zu erkennen,

sondern eine unentwickeltere judaisirende Vorstufe (vgl. θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι, 1. Tim. 1, 7), welche dem Verfasser noch mehr den Eindruck müßiger Träumereien als grundstürzender Irrthümer machen konnte, wiewohl sie schon in recht bedenklichen Lehrabweichungen (ἑτεροδιδασκαλεῖν, 1. Tim. 1, 3), wie z. B. in der verflüchtigenden Umdeutung der Auferstehung 2. Tim. 2, 18 hervortrat. Die Briefe werden in der trajanischen Zeit entstanden sein, und zwar nach und nach; als der früheste der zweite, dem vielleicht ein ächtes kleine Schreiben des Paulus an den Timotheus, welchem die reichlichen Personalnotizen entstammen, zu Grunde liegt; als der späteste der erste Timotheusbrief, welcher mehrfach den Eindruck fortgeschrittener Verhältnisse und zugleich den einer wiederholenden und ergänzenden Nachtragsarbeit macht. Ein dem paulinischen Gemeindekreise angehöriger Mann, der im Besitz mancher Anhaltspunkte aus dem Leben des Heidenapostels war, unternahm es, in diesen Sendschreiben dem wuchernden Gnosticismus im Sinne des Apostels entgegenzuwirken, indem er auf ein einfaches praktische und apostolisch überlieferte Christenthum und auf eine gute, sittlich stramme Gemeindeordnung drang. So erhalten wir hier ein immerhin denkwürdiges Bild der Durchschnittsgestalt von Christenlehre und Gemeindeleben, wie sich beide auf Grund der paulinischen Wirksamkeit etwa ein halbes Jahrhundert nach dessen Tode ausgebildet hatten, also ein Bild der Uebergangsform des paulinischen Christenthums ins altkatholische.[1]) — Wir werden den eigenthümlichen Gehalt unsrer Briefe am besten überblicken, wenn wir zuerst ihre Aussagen über Heilsgrund und Heilsstiftung, dann ihre Auffassung des subjectiven Christenthums, endlich ihre kirchlichen Anschauungen ins Auge fassen.

Das Erste, was in den Pastoralbriefen auffällt, ist die starke lobpreisende Hervorhebung Gottes als der Endursache des Heils; eine Tonart, welche im Unterschiede von den ächten paulinischen Briefen die Betonung des Heilsmittlers stark überwiegt. Gewiß entspringt das nicht aus einer Zurücksetzung Christi, vielmehr aus dem — vermuthlich auch schon liturgisch ausgeprägten — Bedürfniß, inmitten des um- 2. Der Heilsgrund.

---

[1]) Daß die Pastoralbriefe, wenn sie dem Paulinismus der nachapostolischen Zeit zugewiesen werden, ebendamit aufhörten, Gegenstand der biblischen Theologie zu sein, wie Weiß S. 209 der 6. Aufl. behauptet, ist nicht einzusehen. Sie hören doch deßhalb, weil sie dem nachapostolischen Zeitalter angehören, nicht auf, Bestandtheile unserer Bibel zu sein.

gebenden Heidenthums den Einen wahren geoffenbarten Gott nachdrücklich zu bekennen. Eine ganze Fülle von feiernden Aussagen über Gottes Wesen und Eigenschaften tritt uns entgegen. Vor allem ist er der Eine (1. Tim. 2, 5), ein Gedanke, der (laut des an v. 4 anschließenden γάρ) mit dem der Einen Menschheit in Wechselbeziehung steht und darum auch schwerlich der Gnosis, vielmehr dem Heidenthum und seiner Vertheilung der vielen Götter an die vielerlei Völker entgegengesetzt ist. Weiter wird die überweltliche Erhabenheit dieses einigen Gottes hervorgehoben: er ist „der König aller Könige und Herr aller Herren, der allein Unsterblichkeit (in sich selbst) hat", der „Unvergängliche"; er „wohnt in einem unzugänglichen Lichte", „kein Mensch hat ihn gesehen und kann ihn sehen", d. h. kein menschliches Geistesauge vermag in den Lichtglanz seiner Herrlichkeit einzudringen (1. Tim. 6, 15f.; vgl. 1, 17). Aber dieser „lebendige Gott" (1. Tim. 3, 15; 4, 10) theilt sein Leben mit (ζωογονῶν τὰ πάντα, 1. Tim. 6, 13): obwohl in sich vollbefriedigt, „selig" (1. Tim. 1, 11; 6, 15), will er doch seine Herrlichkeit erscheinen lassen und gibt uns auf die Theilnahme an derselben eine selige Hoffnung (Tit. 2, 13). Es liegt dies an seiner Liebesnatur, welche der wiederholt auf ihn angewandte Vatername (1. Tim. 1, 2; 2. Tim. 1, 2; Tit. 1, 4) ausdrückt. Liebe ist Selbstmittheilung, und so hat Gott der Menschheit das „wahre", d. h. „ewige Leben", zugedacht, die Unsterblichkeit, die er selbst hat (1. Tim. 1, 16; 6, 12 und 19; 2. Tim. 1, 1 und 10; Tit. 1, 2; 3, 7). — Nicht als hätten die Menschen das irgendwie um ihn verdient; im Gegentheil, sie sind Sünder (Tit. 3, 3), und als solche dem „Untergang und Verderben" verfallen (1. Tim. 6, 9): es ist Gottes „Güte und Menschenfreundlichkeit" (Tit. 3, 4), es ist seine Gnade und Barmherzigkeit (1. Tim. 1, 2; 2. Tim. 1, 2; Tit. 3, 5 u. s. w., wogegen der zusammenfassende paulinische Begriff der ἀγάπη θεοῦ nicht vorkommt). Darum ist auch das Heil Gottes wesentlich σωτηρία, Errettung derer, die ohne dies verloren gehen würden; es ist eine besondere Vorliebe unserer Briefe im Unterschied von den ächt-paulinischen, Gott selbst als σωτήρ zu bezeichnen (1. Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10; 2. Tim. 1, 9; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4). — Zweierlei wird an diesem Heil — ganz im Sinne des Paulus — hervorgehoben: daß es auf einem vorzeitlichen Rathschluß beruhe, und daß es allen Menschen bestimmt sei. „Gott hat uns berufen, heißt es 2. Tim. 1, 9, nicht gemäß unsern Werken, sondern nach seiner Vorbestimmung (πρόθεσις) und Gnade, die uns gegeben ward in Christo vor ewigen

Zeiten." Daß hier nicht von einer Vorbestimmung etlicher unter Ausschluß anderer die Rede sein kann, sondern nur ächt-paulinisch von einem ewigen Heilsrathschluß, der durch die Berufung etlicher theilweise Verwirklichung gefunden hat und an den noch nicht Berufenen sie noch weiterhin finden wird, bezeugt die nachdrücklich universalistische Stelle 1. Tim. 2, 4: ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. Dieser Wille Gottes kann unmöglich etwas von seiner vorzeitlichen πρόθεσις Verschiedenes enthalten.[1]) Auch kann die Bezeichnung der Gläubigen als ἐκλεκτοί (2. Tim. 2, 10; Tit. 1, 1) der Allgemeinheit des Gnadenrathschlusses nicht widersprechen, denn so wenig der Ausdruck „auserlesene Engel" 1. Tim. 5, 21 eine Erwählung einiger Engel unter Verwerfung anderer ausdrückt, so wenig besagt die gleiche Bezeichnung der Gläubigen etwas anderes, als daß dieselben κατὰ πίστιν (Tit. 1, 1), d. h. eben als Gläubige, die auserlesenen Gotteslieblinge sind, unbeschadet dessen, daß auch alle übrigen Menschen es werden können und sollen. Wenn Gott 1. Tim. 4, 10 der „Erretter aller Menschen, sonderlich aber (μάλιστα) der Gläubigen" heißt, so kann das nur dahin verstanden werden, daß er es für alle Menschen virtuell ist, für die Gläubigen aber auch actuell; denn nach 1. Tim. 4, 8 (ἐπαγγελία ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης) ist das wahre Leben nicht eine erst aufs Künftige, sondern eine schon aufs Gegenwärtige lautende Verheißung.

Nun hat der Gott, der nicht lügt (ὁ ἀψευδὴς θεός), dies sein Heil zwar schon vor unendlichen Zeiten (von Anbeginn des alten Bundes) verheißen (Tit. 1, 2), aber geoffenbart hat er es erst zu seiner, d. h. der ihm wohlgefälligen Zeit, in Christo Jesu. In ihm ist die „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes" erschienen als „rettende Gnade" (Tit. 2, 11; 3, 4 f.): er ist unser geschichtlicher Heiland (σωτήρ), wie Gott unser ewiger (2. Tim. 1, 10; Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6), in die Welt gekommen, um Sünder zu erretten (1. Tim. 1, 15); nächst dem Vatergott unser „Herr" (1. Tim. 1, 2 und 12; 6, 3 und 14; 2. Tim. 2, 22 u. s. w.). Im Uebrigen unterscheidet sich die Christologie unsrer Briefe von der paulinischen durch ihre Einfachheit. Voran steht die einzige lehrhafte Stelle 1. Tim. 2, 5: εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς

3. Die Heilsstiftung.

[1]) Gegen Weiß a. a. O. S. 454 der 5. Aufl.

Ἰησοῦς, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Daß Christus hier aufs bestimmteste neben den „Einen Gott“ gestellt wird, also unmöglich als ein ursprünglich göttliches Wesen gedacht sein kann, läßt sich nicht leugnen. Die Bezeichnung als εἷς ἄνθρωπος, welche ebendies bestätigt, hat offenbar ihre Beziehung auf die πάντες ἄνθρωποι (v. 4), für die er „sich dahingegeben hat“, ist also im Sinne von Röm. 5, 12—19 gedacht: er ist der Eine Mensch, der alle in ihrer Verlorenheit umfaßte, alle auf seine für sie hinzugebende Seele nahm, und so eine neue gotteinige Menschheit stiftete. Indem er ebendies that, ist er „der Mittler Gottes und der Menschen“ geworden, der Mensch, in welchem Gott den Menschen entgegengekommen ist und durch den die Menschen zu Gott zurückgelangen können. — Man hat daneben in unserem Briefe auch Andeutungen einer Präexistenz, ja Aussagen über die Gottheit Christi finden wollen. Aus dem Ausdruck „er ist in die Welt gekommen“ oder „er ist erschienen“ (1. Tim. 1, 15; 2. Tim. 1, 10) folgt eine Präexistenz noch nicht (vgl. Ev. Joh. 1,6.7; 16,21); eher aus dem ἐφανερώθη ἐν σαρκί 1. Tim. 3, 16, wenn aus diesem vielleicht einem Kirchenliede entstammenden schwebenden Ausdruck überhaupt ein dogmatischer Gedanke zu folgern ist. Aber dann ist eben das πνεῦμα Χριστοῦ in einer Weise präexistent gedacht, wie die πνεύματα aller Menschen in Gott präexistent gedacht werden konnten. Daß Christus in unsern Briefen als θεός bezeichnet sei, ist nach 1. Tim. 2, 5 von vornherein mehr als zweifelhaft; 1. Tim. 3, 16 ist anerkanntermaßen zu lesen ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, und nicht θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, und in der Stelle Tit. 2, 13: ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ist trotz des vor σωτῆρος fehlenden τοῦ ohne Zweifel an zwei Personen, den „großen Gott“, und unsern Heiland Jesus Christus, zu denken.[1]) — Das hindert natürlich nicht anzuerkennen, daß der „in der Herrlichkeit des großen Gottes wiederkehrende Jesus Christus“ allerdings göttlicher Herrlichkeit theilhaftig geworden ist, wie ihm

[1]) Der Artikel vor Ἰησοῦ Χριστοῦ fehlt ebenso bei den Grüßen ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ 1. Tim. 1, 2; 2. Tim. 1, 2; Tit. 1, 4. Daß aber die Wiedererscheinung Christi zugleich als „Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes“, d. h. des Vaters, bezeichnet wird, kann nicht die geringste Schwierigkeit machen, da Christus nach seinen eignen Aussagen wiederkommen will „in der Herrlichkeit seines Vaters“ und sein dann in die Erscheinung tretendes Reich eben die Erscheinung seiner Herrlichkeit ist. Vgl. Huther zu der Stelle.

denn auch 2. Tim. 4, 18 eine förmliche Doxologie gewidmet wird; aber die Briefe denken ihn eben als ursprünglichen und wesentlichen Menschen, als den Mann aus dem Samen Davids (2. Tim. 2, 8), der „unter Pontius Pilatus das gute Bekenntniß bekannt hat", d. h. welcher der herrlichste aller Blutzeugen Gottes, aller Märtyrer geworden ist (1. Tim. 6, 13). — Nun hat freilich sein Sterben noch eine andere und höhere Bedeutung gehabt als die einer bloßen μαρτυρία; er hat sich selbst für uns gegeben zum ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων (1. Tim. 2, 6), oder wie Tit. 2, 14 das umschreibt: ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων. Das ἀντίλυτρον (= λύτρον ἀντὶ πολλῶν, Matth. 20, 28) ist sein Selbstopfer, in welchem die Macht liegt, alle Menschen aus den Banden der Sünde zu lösen, und so ein sittlich reines Gottesvolk, „fleißig zu guten Werken", herzustellen. Ueber das Wie jener Macht gibt vielleicht der Begriff des „Eigenthumsvolkes" eine nähere Andeutung; es ist das Zu-eigen-Erwerbende, Herzabgewinnende der Aufopferung Christi für uns, worin die sittlich befreiende Kraft seines Todes liegt. Von einer Bezahlung unserer Schuld durch stellvertretendes Abbüßen ist also hier ebensowenig wie 1. Petr. 2, 18 die Rede, wenn auch nicht zu bezweifeln ist, daß der Verfasser das sittlich befreiende Selbstopfer Christi zugleich als das Pfand des göttlichen Vergebungswillens gedacht hat. — Die Auferstehung Jesu ist nur 2. Tim. 2, 8 wie in Erinnerung an ein eingeprägtes formulirte Bekenntniß ausdrücklich erwähnt; auf ihre Bedeutung nimmt aber ohne Zweifel die Stelle 2. Tim. 1, 10 Bezug: „Der den Tod zunichte gemacht, Leben und Unvergänglichkeit durch das Evangelium ins Licht gestellt hat." Die Verklärung und Verherrlichung Christi überhaupt feiert, allerdings in dunklen Wendungen, jener Spruch, der 1. Tim. 3, 16 als „anerkannt großes Geheimniß der Frömmigkeit" eingeführt wird: „Der offenbar ward im Fleisch, gerechtfertigt im Geiste, erschienen den Engeln, gepredigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit." Die Ordnung der Momente in diesem muthmaßlichen Bruchstück eines Lobliedes scheint keine strenge zu sein, wenigstens nicht hinsichtlich des Schlußsatzes, in welchem die vermuthlich schon in dem ὤφθη ἀγγέλοις angedeutete Himmelfahrt noch einmal als Aufnahme in einen bleibenden Zustand der Herrlichkeit hervorgehoben wird. Das „Gerechtfertigt im Geiste" scheint auf die in der Auferstehung begründete Verklärung zu gehen, auf das Zu-Ehren-gebracht-werden des Gekreuzigten dadurch

daß er, wie Paulus 1. Kor. 15, 45 es ausdrückt, zum πνεῦμα ζωοποιοῦν wird. Das führt hinüber zur Geistessendung, deren Tit. 3, 5. 6 als einer That Gottes durch Christum, 2. Tim. 1, 14 als einer Mittheilung zu bleibendem Besitze gedenkt; in beiden Stellen ist der heilige Geist das Princip des inneren Lebens, die Gotteskraft der „Wiedergeburt und Erneuerung", wie der Bewahrung der empfangenen Gnade. — Als die sinnenfälligen Mittel, durch welche der verklärte Christus auf Erden wirkt, treten hervor das Evangelium und die Taufe. Auf das Evangelium (1. Tim. 1, 11; 2. Tim. 1, 10), für welches auch wohl ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ὁ λόγος τῆς ἀληθείας oder ὁ πιστὸς λόγος, auch einmal οἱ ὑγιαίνοντες λόγοι Ἰησοῦ Χριστοῦ gesagt wird (2. Tim. 2, 9. 15; Tit. 1, 3. 9; 1. Tim. 6, 3) ist ohne Zweifel die κλῆσις zurückzuführen, die übrigens wie bei Paulus Gotte selbst zugeschrieben wird (2. Tim. 1, 9). Die Taufe wird Tit. 3, 5 als das „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des h. Geistes" bezeichnet, d. h. als das Bad, welches die vom heiligen Geiste ausgehende Wiedergeburt und Erneuerung darstellt und vermittelt; — eine bestimmte Vorstellung über diese Vermittelung ist der Stelle nicht zu entnehmen. — Dies Walten Christi im Geist, Wort, Sacrament ist nun aber nicht das Letzte in seiner Heilswirksamkeit; er führt das innerlich gestiftete Heil auch der Erscheinung in Herrlichkeit entgegen und heißt insofern in besonderem Sinne „unsere Hoffnung" (1. Tim. 1, 1). Seine Wiedererscheinung (ἐπιφάνεια) wird zwar nicht mehr wie bei Paulus in bestimmter Zeitnähe gedacht, aber als Abschluß des Heilswerkes nach wie vor sicher erwartet (1. Tim. 6, 14; 2. Tim. 4, 1. 8; Tit. 2, 13). Dann wird er „in der Herrlichkeit des großen Gottes" auftreten als „der gerechte Richter der Lebendigen und der Todten" (2. Tim. 4, 1 und 8), und denen, welche seine Erscheinung lieb haben (ib.), die „Verheißung des Lebens in ihm" (2. Tim. 1, 1), die er ihnen innerlich schon hier erfüllt hat, (1. Tim. 4, 8) voll erfüllen. Er wird ihnen „den Kranz der Gerechtigkeit reichen" (2. Tim. 4, 8), d. h. sie als vollendete Gerechte anerkennen; er wird sie als von allem Uebel Befreite, ja als Mitherrschende hineinretten in sein himmlisches Reich (2. Tim. 4, 18; 2, 12). — So klingt hier überall das paulinische Evangelium wieder, aber einfach-volksthümlich, ohne die hohen Gedankenflüge des Apostels.

4. Das subjective Christenthum. Stärkere Unterschiede von der paulinischen Lehrweise treten auf der subjectiven Seite des Christenthums hervor, in deren Erörterung

ja auch die entwickeltste Eigenthümlichkeit derselben bestand. In bezeichnendem Unterschiede von Paulus wird das Christenthum überhaupt nicht sowohl als Glaube (Gal. 3, 23), denn als „Lehre" gefaßt, ein Gesichtspunkt, der dem Apostel zwar nicht schlechthin fremd ist (vgl. Röm. 6, 17), aber bei ihm nicht entfernt die herrschende Stellung einnimmt wie hier. So ist z. B. 1. Tim. 6, 1 „die Lehre" geradezu soviel als das Christenthum; vgl. auch Tit. 1, 9; 2, 10. Wir befinden uns fühlbar in einer Zeit, in welcher bereits der Gegensatz von rechter Lehre und Irrlehre, von ὑγιαίνουσα διδασκαλία und ἑτεροδιδασκαλεῖν die Kirche beherrscht (der erstere Lieblingsausdruck unsrer Briefe: 1. Tim. 1, 10; 6, 3; 2. Tim. 1, 13; 4, 3; Tit. 1, 9. 13; 2, 1. 2. 9; der letztere 1. Tim. 1, 3; 6, 3). — Keineswegs indeß ist damit eine einseitig theoretische und theologische Richtung eingeschlagen; im Gegentheil. Den „profanen" müßigen Träumereien und fabulirenden Speculationen der „fälschlich sogenannten Gnosis" gegenüber (1. Tim. 1, 6; 6, 20; 2. Tim. 2, 16) vertreten unsere Briefe grundsätzlich ein einfach-praktisches, auf religiös-sittlichem Gebiete sich haltendes Christenthum. Ihre vorzüglichste Losung ist — mit einem dem Apostel Paulus ganz fremden, für jene praktisch-religiöse Richtung bezeichnenden Worte — „die Frömmigkeit" (εὐσέβεια, 1. Tim. 2, 2; 3, 16; 4, 7. 8; 6, 3. 5. 6. 11; 2. Tim. 3, 5; Tit. 1, 1); ein Begriff, der uns auch im zweiten Petrusbriefe begegnete, dessen einseitig-praktische Natur hier aber in dem wiederholten εὐσεβῶς ζῆν (2. Tim. 3, 12; Tit. 2, 12) besonders zu Tage tritt. Diese εὐσέβεια, für welche 1. Tim. 2, 10 auch θεοσέβεια, Gottesfurcht gesagt wird, nimmt — entsprechend der stärkeren Hervorhebung Gottes vor Christo — in unsern Briefen eine ähnliche Stellung ein wie die πίστις εἰς Χριστόν im paulinischen Lehrbegriff: das ganze Christenthum ist die κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία. Die Thatsachen des Heilandslebens sind τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον (1. Tim. 3, 16); sie ist das rechte, aufrichtige, hingebende Verhältniß zu „Gott unserm Heiland". Von ihr unzertrennlich ist „das reine Herz oder reine (gute) Gewissen" (1. Tim. 1. 5; 3, 9; 2. Tim. 1, 3; 2, 22), die Lauterkeit vor Gott (σεμνότης, 1. Tim. 3, 4; Tit. 2, 7), welche allen weiteren religiös-sittlichen Lebensäußerungen, auch dem Glauben und der Liebe, erst innere Wahrheit und so einen Werth gibt (1. Tim. 1, 5; 3, 9; 2. Tim. 1, 3; 2, 22). — Daneben findet sich allerdings auch nicht selten als Bezeichnung des christlichen Grundverhaltens die πίστις. In der Stelle 1. Tim. 1, 4 heißt es von den Fabeleien der Irrlehrer, sie böten

vielmehr Streitfragen, als die im Glauben beruhende Heilsveranstaltung Gottes dar, d. h. sie führten vielmehr zu Disputen als auf den Heilsweg des Glaubens; hier also ist der Glaube als der subjective Heilsweg gedacht. Im weiteren Verlauf des Briefes wird er bald mit der Liebe zusammengestellt, wie 1. Tim. 1, 14; 6, 11; 2. Tim. 1, 13; 2, 22; bald als ihr Grund gedacht (ἀγάπη ἐκ πίστεως 1. Tim. 1, 5), bald mit ἁγνεία oder εὐσέβεια gepaart (1. Tim. 4, 12; 6, 11). Zuweilen wird er durch ein ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ näher bestimmt (1. Tim. 3, 13; 2. Tim. 3, 15; auch 1. Tim. 1, 16: πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον); meist aber wird das Wort schlechthin gesetzt, offenbar als Glaube an das Evangelium, als die überzeugte, vertrauensvolle Aneignung der Heilswahrheit (λόγοι τῆς πίστεως) oder „gesunden Lehre"; wie die Wendungen „Vom Glauben abfallen, den Glauben bewahren, im Glauben gesund sein" u. s. w. darthun (vgl. 1. Tim. 1, 19; 4, 1; 6, 10 und 21; 2. Tim. 4, 7; Tit. 1, 13; 2, 2). Man fühlt, wie die Mystik des paulinischen Glaubensbegriffes als des persönlichen Gemeinschaftsbandes mit dem Heilande im Rückgang begriffen ist in die mehr allgemein-religiöse Idee einer durch Christum erweckten rechten Gesinnung zu Gott, die seiner Gnade und seinem Worte traut. — Hiemit hängt zusammen, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben zwar nicht der Sache nach, aber doch in ihrer eigenthümlich paulinischen Form fehlt. Daß wir errettet werden nicht aus Werken, die wir in Gerechtigkeit gethan hätten, sondern göttlicher Barmherzigkeit gemäß; daß wir „gerechtfertigt", d. h. von der Sündenschuld freigesprochen werden durch Gottes Gnade, die in Christo erschienen ist, das ist in den Briefen, namentlich Tit. 3, 5—7 (vgl. 2, 11; 1. Tim. 1, 15. 16) nachdrücklich ausgesprochen. Aber auf die Idee des Glaubens als solche ist diese Rechtfertigung nirgends zurückgeführt, tritt auch gegen die sittlichen Folgerungen, welche aus dem Glauben gezogen werden, entschieden zurück. — Dagegen findet sich, ähnlich wie bei Johannes und im zweiten Petrusbriefe, eine stärkere Hervorhebung der Erkenntniß unter Betonung der Verwandtschaft derselben mit dem Glauben. Die πιστοί und die ἐπεγνωκότες τὴν ἀλήθειαν werden 1. Tim. 4, 3, die πίστις ἐκλεκτῶν θεοῦ und die ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας Tit. 1, 1 als verwandt zusammengestellt, ebenso wie 1. Tim. 2, 4 das σωθῆναι und das εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. Natürlich ist damit lediglich die praktisch-religiöse Erkenntniß gemeint, welche eben im Glauben stattfindet, die Erkenntniß ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν (Tit. 1, 1),

welche den „sinn-verderbten" Jüngern der fälschlich sogenannten Gnosis vielmehr verloren geht, anstatt ihnen gemehrt zu werden (1. Tim. 6, 5; 2. Tim. 3, 8; Tit. 1, 14). — Die wesentliche Probe des rechten Glaubens aber liegt unsern Briefen durchaus auf praktisch-sittlichem Gebiet. „Das Ziel der Verkündigung, sagt 1. Tim. 1, 5, ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen mit ungeheucheltem Glauben." Es ist gewiß kein Widerspruch gegen Paulus, aber doch das einseitige Hervorkehren einer bei ihm mit einer anderen Seite der Sache unzertrennlich verschlungenen Betrachtung, daß die errettende Gnade Gottes in Christo ohne Weiteres auf die sittliche Umwandlung, auf die Heiligung des Menschen bezogen wird. „Es erschien die rettende Gnade Gottes allen Menschen, um uns zu erziehen, daß wir, die Gottlosigkeit und die weltlichen Lüste verleugnend, züchtig (σωφρόνως), gerecht und fromm leben möchten in dieser Zeit" (Tit. 2, 11 f.). Dem ethischen Charakter der εὐσέβεια, der καθαρὰ καρδία und συνείδησις als dem Grundzuge des gesunden Glaubens entspricht es, daß in sittlicher Hinsicht den Christen vor allem die δικαιοσύνη kennzeichnet (1. Tim. 6, 11; 2. Tim. 2, 22; 3, 16; 4, 8; vgl. 1. Tim. 1, 9; Tit. 1, 8). Oder vielmehr das διώκειν δικαιοσύνην, die παιδεία ἐν δικαιοσύνῃ, da der Siegeskranz der Gerechtigkeit erst am Ziele winkt (1. Tim. 6, 11; 2. Tim. 2, 22; 3, 16; 4, 8). Daß hier nicht von einer zugerechneten, sondern von einer sittlich zu verwirklichenden Gerechtigkeit, also von der Heiligung (1. Tim. 2, 15) die Rede ist, liegt in den Wendungen selbst. Nur verschiedene Seiten dieser δικαιοσύνη als einheitlicher Christentugend sind: die ἀγάπη (1. Tim. 1, 5. 14; 2, 15; 4, 12; 6, 11; 2. Tim. 1, 7. 13; 2, 22; 3, 10; Tit. 2, 2), — die εἰρήνη mit allen Glaubensgenossen (2. Tim. 2, 22), — die ὑπομονή (1. Tim. 6, 11; 2. Tim. 3, 10; Tit. 2, 2), — endlich die σωφροσύνη, die vernünftige Selbstzucht und Selbstbeherrschung (1. Tim. 2, 9. 15; Tit. 2, 12). — Diese ächt christliche Ethik gewinnt den zu bekämpfenden Irrlehrern gegenüber noch eine weitere bedeutsame Ausführung. Wenn jenen Irrlehrern mit dem gesunden Glauben auch die innere Lauterkeit abgesprochen und von ihrem Thun und Treiben allerlei Uebles gesagt, überhaupt ihrer Religiosität die heiligende Kraft aberkannt wird (2. Tim. 3, 5), so liegt das nicht etwa daran, daß sie neben ihren Mährchen und Träumereien nicht auch Gesetzesfragen trieben (vgl. 1. Tim. 1, 7). Sie haben auch eine Ethik, eine ganz besondere, aber unverständige, nämlich dualistisch-ascetische, die das Erlaubte verbietet. „Sie wehren, ehelich zu werden,

und (gebieten) sich zu enthalten von den Speisen, die Gott zum Genusse mit Danksagung für die Gläubigen und Wahrheitskundigen geschaffen hat" (1. Tim. 4, 3). Ohne Zweifel wurden solche dualistisch-ascetischen Gebote aus dem mosaischen Gesetz, seinen Unterscheidungen von Rein und Unrein hergeleitet und gaben dadurch dem ersten Briefe Anlaß, auch einmal die Gesetzesfrage zu streifen, die freilich ein halbes Jahrhundert nach Paulus, in der wesentlich griechischen Christenheit, ihre Schärfe verloren hatte. „Das Gesetz, sagt 1. Tim. 1, 8 f. im Gegensatze zu jenen unverständigen Auslegern desselben, ist gut, wenn man's νομίμως, richtig gebraucht, indem man bedenkt, daß es für die Gerechten kein Gesetz gibt, wohl aber für die Gesetzlosen und Zügellosen, Gottlosen und Sünder, Vater- und Muttermörder u. s. w." Der nicht antipaulinische, aber in dieser Form auch nicht paulinische Gedanke ist der, daß der wahre Christ nicht mehr unter dem Gesetz stehe, weil er den Willen Gottes in sich aufgenommen habe; daß das Gesetz dazu da sei, die in der Sünde Lebenden zu strafen. Was aber den Gebrauch der natürlichen Dinge angeht, so lehrt unser Brief ächt-paulinisch: „alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts verwerflich, was mit Dank (gegen Gott) genommen wird, denn es wird geheiligt (nämlich im häuslichen Gebrauche) durch Wort Gottes und Gebet" (1. Tim. 4, 4. 5). Einen antiascetischen Sinn hat auch die Ermahnung an den Timotheus, nicht immerfort Wasser zu trinken, sondern ein wenig Wein, zur Stärkung seiner schwachen Gesundheit (1. Tim. 5, 23). Derselbe gesunde Sinn, der die natürlichen Ordnungen Gottes anerkennt und auf Grund derselben, nicht im Widerspruch mit ihnen, christliche Bewährung fordert, tritt auch sonst in den Briefen hervor. Der Segen der Staatsordnung, für deren Träger man beten soll, wird anerkannt: sie dient dazu, daß wir ein stilles und geruhiges Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit (1. Tim. 2, 2). Auch das Verhältniß von Herren und Sclaven soll durch das Christenthum nicht verwirrt werden: „Die, welche unter dem Joche als Sclaven sind, sollen ihre Herren aller Ehre werth achten, daß nicht der Name Gottes und die Lehre verlästert werde, und die, welche gläubige Herren haben, sollen sie nicht gering achten, weil sie Brüder sind, sondern desto mehr dienen" (1. Tim. 6, 1 f.). Am denkwürdigsten sind die Bemerkungen zur Frauenfrage. Zwar darin zahlt der Verfasser dem Geiste des zweiten Jahrhunderts seinen Tribut, daß er — im Unterschiede von Paulus, 1. Kor. 7, 39 —

die zweite Ehe mißbilligt (1. Tim. 3, 2 und 12):[1]) im Uebrigen sind seine Lehren, selbst wo sie über Paulus hinausgehen, frei und gesund. „Die weibliche Jugend, sagt 1. Tim. 5, 14, soll heirathen, Kinder gebären, haushalten, den Gegnern des Evangeliums keinen Anlaß zur Schmähung geben", — was nach v. 13 den müßigen jungen Wittwen so leicht begegnet. Und wiederum (2, 9 f.): „die Frauen sollen mit Schamhaftigkeit und Züchtigkeit sich schmücken, nicht mit Haargeflecht, Gold, Perlen und Prachtgewändern; durch gute Werke sollen sie ihre Gottesfurcht verkünden, nicht aber (öffentlich) lehren noch sich über den Mann erheben." „Das Weib wird — obwohl nach 1. Mos. 3 die Urheberin des Sündigens — errettet werden unter dem Kindergebären", d. h. selig werden unter Erfüllung ihrer natürlichen Bestimmung, „wenn es bleibt in Glauben, Liebe und Heiligung züchtiglich." —

Die ausgeprägteste Eigenthümlichkeit unserer Briefe liegt auf 5. Kirchliches.
demjenigen Gebiet, welches ihnen auch den Namen „Pastoralbriefe" verschafft hat, auf dem kirchlichen. Hier treten überall die Spuren eines Hinausgeschrittenseins über die Grenzen der paulinischen und überhaupt apostolischen Zeit hervor. Der christliche Gottesdienst erscheint entwickelter. Ein allgemeines Fürbittengebet für alle Menschen, insonderheit für die Könige (Kaiser) und Obrigkeiten wird anempfohlen (1. Tim. 2, 1 f.); es war vermuthlich hie und da Brauch, und soll es allgemein werden. In dem „Halte an mit Vorlesen" 1. Tim. 4, 13 haben wir die erste Spur liturgischer Schriftlesung bei den Christen, ohne Zweifel Lesung des Alten Testaments. Daß das „kündlich große Geheimniß" 1. Tim. 3, 16 ein Stück ältesten Kirchenliedes sein dürfte, wurde schon oben bemerkt. Schwerlich zufällig ist es, daß wir wiederholt in feierlicher Weise an das Symbolum erinnert werden: „Gedenke an Jesum Christum, auferstanden von den Todten, aus Davids Samen, nach meinem Evangelium", — „Jesus Christus, der unter Pontius Pilatus das gute Bekenntniß bekannt hat", — „der da wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten" (1. Tim. 6, 13; 2. Tim. 2, 8; 4, 1): ohne Zweifel Elemente der sich ausbildenden regula fidei. — Entwickelter ist im Verhältniß zum apostolischen Zeitalter jedenfalls die Gemeindeordnung. Wir hören nicht nur, wie schon

[1]) Denn daß hier nicht Polygamie, sondern zweite Ehe gemeint ist, geht aus 1. Tim. 5, 9 klar hervor.

Phil. 1, 1, von Episkopen und Diakonen, sondern auch von einem besonderen Wittwen-stand in der Gemeinde, der auf Erwählung in eine Klasse von Gemeindepfleglingen beruht (1. Tim. 5, 9 f.). Was die Episkopen angeht, so kann ihre Einerleiheit mit den „Aeltesten" nach Tit. 1, 5. 7 nicht im mindesten Zweifel sein: der Name ἐπίσκοποι, „Aufseher", ist eben der Amtsname der aus dem natürlichen Ansehn der „Alten" in der Gemeinde hervorgegangenen Presbyter; — sonst müßte in 1. Tim. 3, 1—13 eine besondere Ausführung über die Presbyter zwischen denen über die Bischöfe und die Diener erfolgen. Aber daß das Amt nicht mehr neu ist, bezeugt schon der (in der Stiftungszeit der Gemeinden unausführbare) Rath, keinen Neubekehrten damit zu betrauen (1. Tim. 3, 6); nicht minder zeigen es die doch im Grunde recht bescheidenen, mehr moralischen als geistlichen Anforderungen, die für dasselbe aufgestellt werden (1. Tim. 3; Tit. 1). Noch sprechender für die nachapostolische Zeit ist der Wunsch, daß die Aeltesten die Lehrthätigkeit in der Gemeinde übernehmen möchten (1. Tim. 3, 2 διδακτικόν, Tit. 1, 9). Sie ist eigentlich nicht ihres Amtes; es geschieht nur ausnahmsweise und nebenher, daß manche Aeltesten „im Wort und der Lehre thätig sind" (1. Tim. 5, 17). Denn das Lehren in der Gemeinde ist von apostolischer Zeit her Sache der freien Gabe, besonders der Gabe der προφητεία, von der 1. Tim. 1, 18; 4, 14 noch eine Spur ist; aber sei es, daß die freie Lehrgabe nicht mehr so reichlich fließt, um in jeder Gemeindeversammlung auf sie zu zählen, sei es, daß sie sich theilweise der Irrlehre dienstbar gemacht hat, — es wird Werth darauf gelegt, daß der Aelteste am Wort und der Lehre thätig sei. — So scheint überhaupt die freie Gabe sich dem geordneten Amte unterordnen zu sollen. Die einzigen Erwähnungen der „Propheten" gehen darauf, daß dieselben den „Timotheus" als zum Amte eines „Evangelisten" tüchtig bezeichnet haben (2. Tim. 4, 5). Noch merkwürdiger ist die Wendung 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6, wonach im Timotheus eine Gabe sein soll durch Handauflegung des Presbyteriums oder des Paulus. Nimmermehr hätte Paulus etwas dergleichen geschrieben: ihm war das Charisma eine Wirkung des freiwaltenden Geistes (1. Kor. 12, 11), nicht menschlicher Handauflegung; die letztere Vorstellung enthält bereits den Gedanken einer Amtsgnade und macht den Uebergang vom apostolischen zum katholischen Amtsbegriff. — Räthselhaft bleibt, gegenüber den Episkopen wie der Gemeinde, die Stellung eines „Timotheus" oder „Titus": wer ist unter diesen in Wirklichkeit ja nicht mehr vorhandenen apostolischen

Legaten gedacht, welche Aelteste einsetzen und nöthigenfalls (1. Tim. 5, 19) über sie Gericht halten sollen, also durchaus über ihnen stehen und doch selber ermahnt werden? Die monarchischen Episkopen des späteren zweiten Jahrhunderts können es noch nicht sein, denn noch gehört der Name ἐπίσκοπος ganz unbefangen den Aeltesten, während dem Timotheus lediglich der Titel eines Evangelisten gegeben wird (2. Tim. 4, 5). Wohl aber ist an Vorläufer der späteren monarchischen Episkopen zu denken, an einzelne hervorragende Nachfolger der Apostel, die — vor der Hand noch ohne amtliche Regentenstellung — hin und wieder als Prediger (εὐαγγελισταί) ein hervorragendes Ansehn genossen und in unseren Briefen unter der schweren Sorge, welche der wuchernde Gnosticismus erweckt, zur Wachsamkeit, zum nöthigen Eingreifen, zugleich aber auch zu tadellos vorbildlichem Wandel ermahnt werden sollen. In solchen Vorläufern des bald aus empfundenem Zeitbedürfniß hervorgehenden Episkopats erblickt der Verfasser namentlich die Träger der gesunden Lehre gegenüber der „wie ein Krebs um sich fressenden Irrlehre“ (2. Tim. 2, 17). Zwar haben die Christen eine von Gott eingegebene Schrift, die ihnen zur Lehre, Strafe, Besserung, Erziehung in der Gerechtigkeit nütze sein und sie so zu dem Heile, das durch den Glauben an Christum erlangt wird unterweisen kann (2. Tim. 3, 15. 16), das Alte Testament. Aber dies Alte Testament enthält das Evangelium, die gesunde Lehre von Christo doch nicht so, daß man eine andere, unmittelbarere Quelle entbehren könnte. Diese unmittelbarere Quelle ist die apostolische Tradition. „Du aber bleibe bei dem, was du gelernt hast und womit du betraut bist, bedenkend, von wem du gelernt hast“ (2. Tim. 3, 14): so würde der wirkliche Paulus auch nicht geschrieben haben, der den Glauben der Korinther nicht auf überredende Weisheitsworte, sondern auf den Erweis des Geistes und der Kraft begründen wollte (1. Kor. 2, 4. 5). Es ist die Erinnerung an die apostolische Autorität, was in jenem παρὰ τίνων ἔμαθες durchklingt; sie soll die Wahrheit und Reinheit der Lehre gegenüber der Irrlehre verbürgen. Und dieselbe Stützung der „gesunden Lehre“ auf die Autorität der Ueberlieferung liegt auch sonst in unseren Briefen vor. „Diese Verkündigung befehle ich dir an“ (παρατίθεμαί σοι), heißt es 1. Tim. 1, 18, und wiederum: „Was du von mir gehört hast unter Mitwirkung vieler Zeugen, das befiehl treuen Leuten an, die fähig sein werden, auch andere zu belehren“ (2. Tim. 2, 2). Der Lieblingsbegriff der παραθήκη, aus diesem παρτίθεσθαι gebildet, d. h. des „Anvertrauten“, obwohl 2. Tim. 1, 12

auf Paulus selber angewandt, scheint die reine Lehre fast wie ein Erbgut zu fassen (1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 1, 14). — Nicht freilich, als ob blos Einzelne, hervorragende Männer, in dieser Weise die Träger der gesunden Lehre sein sollten: die ganze ἐκκλησία, die „Kirche" soll es sein, und das führt uns schließlich auf den in unseren Briefen vorliegenden eigenthümlich fortgeschrittenen Kirchenbegriff. Der Begriff ἐκκλησία kommt wie bei Paulus bald im Sinne von Einzelgemeinde (1. Tim. 3, 5), bald in dem von Gesammtgemeinde (3, 15) vor: an letzteren aber knüpft sich das besondere Interesse des Verfassers. Sie ist „das Haus Gottes", die „Säule und Veste (ἑδραίωμα) der Wahrheit", d. h. also: auf ihr beruht die Fortdauer der göttlichen Wahrheit, des reinen Evangeliums in der Welt. Das ist um so merkwürdiger, als auf der anderen Seite die paulinische Voraussetzung, als ob die ἐκκλησία θεοῦ aus lauter ἅγιοι bestünde (1. Kor. 1, 2), nach 2. Tim. 2, 19 aufgegeben ist. „Der feste Grund Gottes (θεμέλιος), heißt es hier, besteht (ἕστηκεν), und hat dieses Siegel: der Herr kennt die Seinen, und Es stehe ab von der Ungerechtigkeit jeder, der des Herrn Namen nennt. In einem großen Hause aber sind nicht blos goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, und die einen zu Ehren, die andern zu Unehren. Wer sich nun von solchen reinigt, der wird ein Gefäß zu Ehren sein, geheiligt, dem Hausherrn wohlgeeignet, zu allem guten Werke bereit." Das heißt doch: in Gottes Hause, also in der Kirche, gibt es würdige und unwürdige Mitglieder, und nur wer sich von letzteren unbefleckt erhält und schon bei seinem Christwerden („den Namen des Herrn Nennen") mit der Sünde gebrochen hat, ist ein ächtes Gotteskind. Wie kann nun eine so gemischte Gesellschaft die Säule und Grundveste der Wahrheit sein? Zweierlei Möglichkeiten bieten sich dar: entweder man muß eine unsichtbare Kirche der wahren Christen von der sichtbaren unterscheiden, indem man sich auf das „der Herr kennt die Seinen" zurückzieht, oder man kann sich darauf verlassen, daß trotz der Unzuverlässigkeit der sichtbaren Gemeinde das Amt vermöge eines durch Handauflegung vermittelten Charisma die gesunde Lehre allezeit bewahren und rein überliefern werde. Jenes der Weg zum evangelischen, dies zum katholischen Kirchenbegriff. An diesem Scheidewege stehen die Pastoralbriefe, und das Neue Testament bricht angesichts desselben ab, um der Kirchen- und Dogmengeschichte das Weitere zu überlassen. —

Nachweis der erörterten Bibelstellen.

I. Aus dem Alten Testament.

2. Aus dem Neuen Testament.

Evangelium Matthäi.

Ev. Matthäi.

Ev. Marci.

Evangelium Lucä.

Ev. Johannis.

Ev. Johannis.

Apostelgeschichte.

Römerbrief.

Römerbrief.

Römerbrief.

Epheserbrief.

Philipperbrief.

Kolosserbrief.

Hebräerbrief.

Hebräerbrief.

Apokalypse.

Apokalypse.

Druck von Fr. Richter in Leipzig.